شرح الورقات في أصول الفقه

[مع التنبيه على المسائل الكلامية التي تضمنها متن الورقات]

ألقاه

أحمد بن محمد بن الصادق النجار

ⓒ احمد محمد النجار ، ١٤٣٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار ، احمد محمد
شرح الورقات في أصول الفقه (مع التنبيه على المسائل الكلامية التي تضمنها متن الورقات). / احمد محمد النجار .- المدينة المنورة ، ١٤٣٥هـ

..ص ؛ ..سم

ردمك: ٠-٤٦٩٧-٠١-٦٠٣-٩٧٨

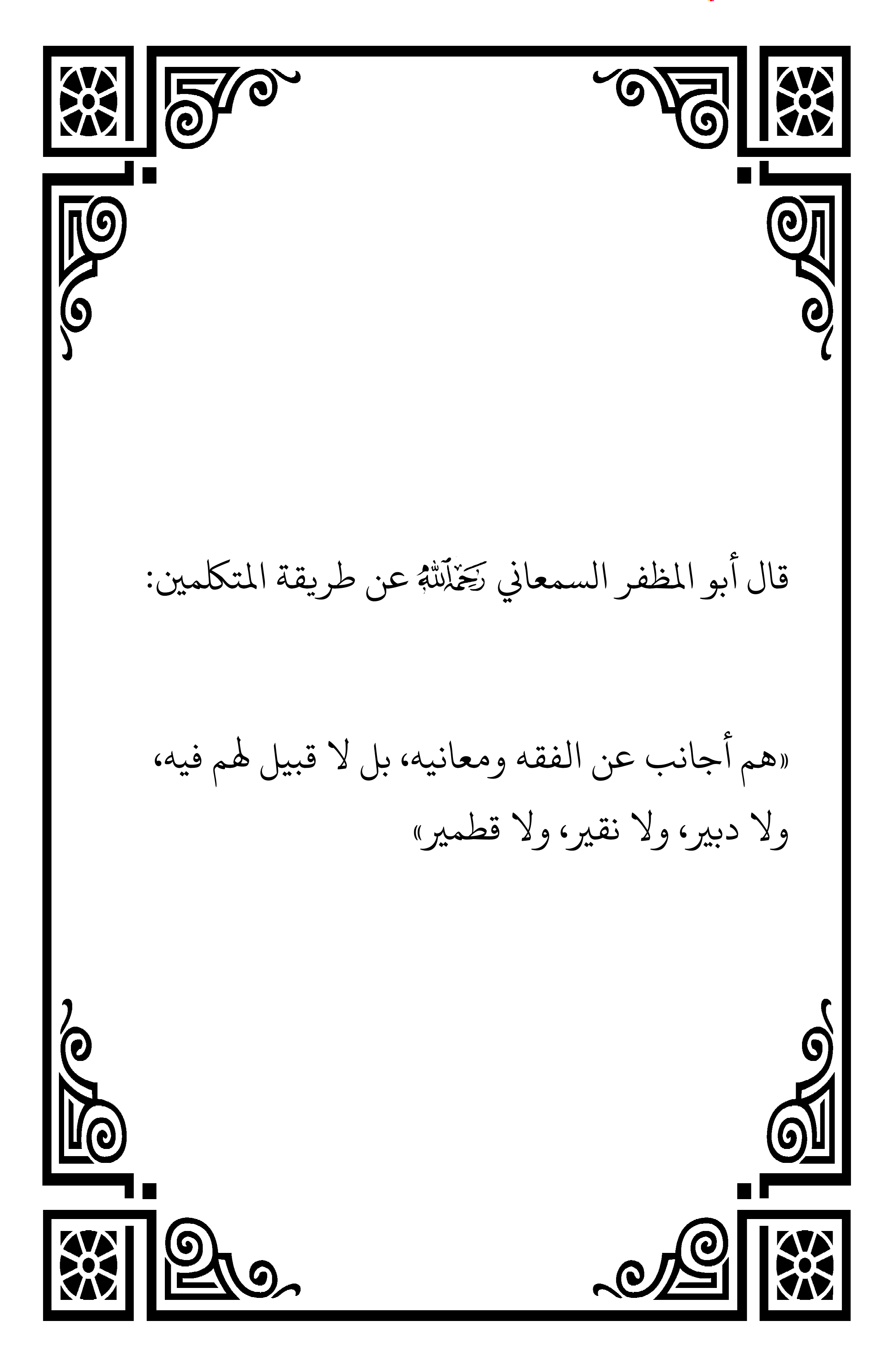
١- أصول الفقه أ.العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٣٥/٣١١١

رقم الإيداع: ١٤٣٥/٣١١١
ردمك: ٠-٤٦٩٧-٠١-٦٠٣-٩٧٨

(ملاحظة): لا يتم طباعة الجزء الأسفل مع بطاقة الفهرسة

تأمل مكتبة الملك فهد الوطنية تطبيق ما ورد في نظام الإيداع بشكل معياري موحد ، و من هنا يتطلب تصوير الجزء الاعلى بالأبعاد المقننة نفسها خلف صفحة العنوان الداخلية للكتاب ، كما يجب طباعة الرقم الدولي المعياري ردمك مرة أخرى على الجزء السفلي الأيسر من الغلاف الخلفي الخارجي .
و ضرورة إيداع نسختين من العمل فى مكتبة الملك فهد الوطنية فور الانتهاء من طباعته، بالإضافة إلى إيداع نسخة الكترونية من العمل مخزنة على قرص مدمج (CD) وشكرا ،،،



قال أبو المظفر السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن طريقة المتكلمين:

«هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه، ولا دبير، ولا نقير، ولا قطمير»

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلىٰ آله وصحبه ومن اقتفىٰ أثرهم إلىٰ يوم الدين.

أما بعد: فهذا أحد كتب أصول الفقه، قد منَّ الله عليَّ بشرحه في إحدىٰ الدورات العلمية التي ألقيتها في ليبيا عام ١٤٣٣هـ.

وقد سلكت فيه مسلك الوسط في الشرح، احترازًا من التطويل الممل، وبُعدًا عن الاختصار المخل، واجتهدت في إيضاح مسائله وحل ألفاظه، والتنبيه علىٰ المسائل الكلامية التي أدخلها أهل الكلام في أصول الفقه، كما راعيت سهولة العبارة، ووضوح الأسلوب.

فأسأل الله أن ينفع بهذا الشرح، ويجعله خالصًا لوجهه الكريم.

كتبه

أحمد محمد النجار

١٣/ ٣/ ١٤٣٥هـ

البريد الإلكتروني
Abuasmaa12@gmail.com
الموقع
www.alngar.com

مقدمة الشرح

الحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فكتاب «**الورقات في أصول الفقه**» لمؤلفه أبي المعالي الجويني من الكتب المختصرة في هذا الفن، وبه يبتدئ المُبتدئ، وقد اشتمل علىٰ جملة من مسائل أصول الفقه.

وقد وقع الاختيار علىٰ شرح هذا الكتاب[1]؛ لسهولته، وكثرة تداوله بين طلاب العلم.

ورأيت ألا أخلي الشرح من التنبيهات المهمة المتعلقة بالمسائل الكلامية، والانحرافات العقدية التي تضمنها متن الورقات؛ نظرًا لكون مؤلفه أحد أئمة الكلام الكبار، وهو عمدة كثير من متأخري أهل الكلام.

(١) هذا الشرح الذي بين يديك هو عبارة عن محاضرات ألقيتها، ولا يخفىٰ أن ما يلقىٰ تقريرًا وشرحًا، ليس كالذي يُكتب ويُحرَّر.

وبهذا يكون قد تميز هذا الشرح عن غيره من الشروح بهذه المسألة المهمة، والقضية العظيمة، التي يجب علىٰ كل من أراد أن يشرح متنًا في أصول الفقه كتبه أحد أئمة أهل الكلام أن يركز عليها، ويوليها جل اهتمامه.

*** وقبل الولوج في هذا الشرح أقدم بمقدمة تحتوي علىٰ النقاط الآتية:**

أولاً: ترجمة الجويني، وبيان عقيدته

أبو المعالي الجويني هو: عبد الملك بن يوسف الجويني النيسابوري، لُقِّب بـ: «إمام الحرمين».

وسبب هذا اللقب: أنه جاور في مكة، وجاور أيضًا في المدينة؛ فمن أجل هذه المجاورة سُمي بإمام الحرمين، لا أنه إمام صلاة في مكة والمدينة.

ولد: في القرن الخامس، سنة تسع عشرة وأربعمائة من هجرة النبي ﷺ.

وتوفي: في القرن الخامس، سنة ثمانٍ وسبعين وأربعمائة.

فإن قال قائل: ما عقيدة الجويني؟

قيل له: أبو المعالي الجويني عقيدته أشعرية، وهو من أوائل من انحرف بالمنهج الأشعري إلىٰ منهج المعتزلة.

فمنهج الأشاعرة مر بأطوار: كان ابتداؤه من عند أبي الحسن الأشعري، وقد كان في بداية عمره معتزليًّا، وبقي عليه أربعين سنة، ثم بعد هذه الفترة الزمنية الطويلة ظهر له أن مذهب المعتزلة مذهب باطل، فبدأ يبحث عن

المذهب الصحيح، وكان في ذلك العصر رجل اسمه: (محمد بن كُلاب) معروف بردِّه علىٰ المعتزلة، فلما رآه أبو الحسن كثير الرد علىٰ المعتزلة، وظن أن ما عليه هو الحق؛ اعتنق مذهبه.

وابن كلاب يثبت في الجملة الصفات الذاتية، وينكر الصفات الفعلية.

فكان بداية المذهب الأشعري علىٰ هذا الأساس في باب الصفات: أنهم يثبتون في الجملة الصفات الذاتية، وينفون الصفات الفعلية.

والمراد بالصفات الذاتية هي: الصفات التي لا تنفك عن الذات، كاليد، والوجه، ونحو ذلك.

وأما الصفات الفعلية فالمراد بها: الصفات المتعلقة بالمشيئة، كالاستواء، والنزول، وغير ذلك.

وعلىٰ هذا فمذهب ابن كُلاب هو بداية المذهب الأشعري.

واستمر هذا الاعتقاد في المذهب الأشعري فترة زمنية، فكان كل من انتسب إلىٰ أبي الحسن الأشعري علىٰ هذا الاعتقاد، إلىٰ أن بدأ الانحراف في المذهب الأشعري، وصار يقترب إلىٰ مذهب المعتزلة.

وأول من قَنَّن هذا الانحراف هو: أبو المعالي الجويني.

فإن سأل سائل: ما مذهب المعتزلة في الصفات؟

كان جوابه: أن المعتزلة في الجملة ينكرون الصفات سواء كانت ذاتية

أو فعلية، وهذا ما جنح إليه أبو المعالي الجويني، فأنكر جميع الصفات إلا صفات سبعة.

وقد شاع عند كثير من طلبة العلم أن أبا المعالي الجويني رجع إلىٰ مذهب السلف، وهذا ليس بصحيح، فأبو المعالي لم يرجع إلىٰ مذهب السلف، لكن رجع إلىٰ **ما ظنه** مذهب السلف؛ ذلك أن أبا المعالي الجويني ظن أن مذهب السلف هو: التفويض.

ومعنىٰ التفويض: أن يأتي إلىٰ آيات وأحاديث الصفات فيقول: الله أعلم بالمراد، لا نعرف معناها.

ما معنىٰ الاستواء؟ الله أعلم.

فقد ظن أبو المعالي الجويني أن هذا هو مذهب السلف، فرجع إليه.

فأبو المعالي الجويني رجع من التأويل الذي كان عليه إلىٰ التفويض.

سؤال: هل رجع إلىٰ مذهب السلف؟

الجواب: لا، وإنما رجع من المذهب الأشعري إلىٰ المذهب الأشعري؛ لأن الأشاعرة لهم مسلكان في نفي الصفات:

المسلك الأول: التأويل.

المسلك الثاني: التفويض.

وأبو المعالي الجويني رجع من التأويل إلىٰ التفويض.

هذا هو مؤلف هذا المتن -متن الورقات في أصول الفقه-.

ثانيًا: نشأة أصول الفقه

أصول الفقه نشأ مع وجود الكتاب والسنة؛ لأنه متعلق بهما.

فأصول الفقه كان موجودًا في عهد النبي ﷺ، عرفه النبي، وكذلك عرفه أصحاب النبي ﷺ؛ لأنه هو آلة الفهم لكتاب الله، ولسنة رسول الله ﷺ، لكن لم يكن معروفًا عندهم بالمصطلحات التي عندنا الآن، وإنما هو موجود فيهم سليقة، فيعرفون معنىٰ العام ويطبقونه، ويعرفون معنىٰ الخاص ويطبقونه، لكن كمصطلحات فإن كثيرًا من المصطلحات التي سندرسها لم تكن موجودة في عهد الصحابة من جهة اللفظ، وليس من جهة المعنىٰ.

وهو أيضًا معروف في عهد التابعين، وفي عهد الأئمة، لكنه لم يكن مجموعًا في كتاب واحد، وإنما كان مبثوثًا في صدور الصحابة والتابعين وفي فتاويهم، وأول من كتب -بحسب ما وصل إلينا-: الشافعي في كتابه: «الرسالة».

وكان يتميز هذا الكتاب بكثرة إيراده للمسائل الجزئية، وطريقته مخالفة لطريقة المتكلمين.

لكن كعادة المؤلفين ابتداء أنهم لم يجمعوا العلم كله، فكتاب «الرسالة»

الذي أَلَّفه الإمام الشافعي ليس فيه كل علم أصول الفقه، وإنما فات الشافعي ما فات، وهذا من طبيعة ابتداء التأليف في الفنون.

فأول ما يُؤلَّف في هذه الفنون يكون التأليف فيها ناقصًا، ثم بعد ذلك يتتابع التأليف حتىٰ ينضج العلم.

*** بعد عهد الأئمة ظهرت في الجملة هناك مدرستان في التأليف في أصول الفقه:**

المدرسة الأولىٰ: هي مدرسة المتكلمين، وتعرف بـ: «مدرسة الجمهور».

والمدرسة الثانية: هي مدرسة الحنفية، وتعرف بـ: «مدرسة الفقهاء».

أما المدرسة الأولىٰ، وهي مدرسة المتكلمين: فقد كان اعتناؤهم بجمع القواعد من غير نظر إلىٰ المسائل الفقهية؛ **بمعنىٰ أنه:** كان اشتغالهم أكثر ما يكون نظريًّا ذهنيًّا.

بينما طريقة الحنفية -وهي المدرسة الثانية-: كان اعتمادهم علىٰ المسائل الفقهية في إخراج علم أصول الفقه، ولم تسلم هذه المدرسة من تلويث المعتزلة والماتريدية

وأشهر الطريقتين: هي طريقة المتكلمين.

هذه المدرسة غلب عليها أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة.

فالكتب الأمهات في أصول الفقه أربعة: كتاب «العُمَد» للقاضي عبد الجبار المعتزلي، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري المعتزلي، و«البرهان

في أصول الفقه» لأبي المعالي الجويني الأشعري، و «المستصفىٰ في أصول الفقه» لأبي حامد الغزالي الأشعري.

فالكتب المعتمدة في أصول الفقه، من هم مؤلفوها؟

الجواب: ما بين معتزلي وأشعري، وكل من كتب كتابًا فإنه يخدم معتقده ومذهبه، والمعتزلة مذهبهم باطل، والأشاعرة مذهبهم باطل.

لما كتب المتكلمون في أصول الفقه أدخلوا المسائل الكلامية في أصول الفقه؛ فدخل أصول الفقه من التحريف الشيء العظيم.

*** فأصول الفقه الذي بين أيدينا المسائل التي فيه علىٰ قسمين:**

القسم الأول: مسائل ليس تحتها ثمرة عملية.

وهي علىٰ نوعين:

الأول: مسائل كلامية مأخوذة من علم الكلام.

الثاني: مسائل ليس تحتها مسائل فقهية، وليست مأخوذة من علم الكلام.

القسم الثاني: أصول فقه، بمعنىٰ: مسائل ليس لها علاقة بعلم الكلام وتحتها عمل.

سؤال: من أين جاءت هذه الأقسام؟

الجواب: بسبب أهل الكلام، فقد أدخلوا في أصول الفقه ما ليس منه، ومن هنا جاء التعقيد في أصول الفقه.

إذا كان ذلك كذلك، فلابد من تصفية أصول الفقه؛ حتىٰ نخرج من هذه التعقيدات.

سؤال مهم: كيف تكون التصفية؟

الجواب: التصفية تكون بطريقتين:

الطريقة الأولىٰ: أن نؤلف كتبًا نقية علىٰ هدي السلف الصالح، ليس فيها مسائل متعلقة بعلم الكلام، وليس فيها أيضًا مسائل ليس تحتها عمل.

فتعتمد هذه الطريقة علىٰ بيان النقي الصافي من غير خلط له بالدخيل المغشوش.

الطريقة الثانية: أن نقوم بنقد ما كتبه أهل الكلام.

فتعتمد هذه الطريقة علىٰ بيان ما اشتملت عليه كتب الأصول من النقي فتبينه وتوضحه، ومن الدخيل فتزيفه وتبطله.

فمثلًا: لما آتي لأشرح «الورقات»، فلابد في أثناء شرحي أن أُبيِّن هل هذه المسألة كلامية أو ليست كلامية؟ وهل هذه المسألة تحتها عمل أو ليس تحتها عمل؟

فإذا فعلتُ ذلك أكون قد صفيت أصول الفقه؛ لأنه من الصعب أن نحجز الناس عن هذه الكتب، ونقول لهم: كتاب الورقات يحرم علىٰ الناس تعلمه، فلن يقبل الناس هذا الكلام!

فلابد إذن من شرحه والتعليق علىٰ مسائله، وهذه طريقة درج عليها كثير من المحققين من أهل العلم.

فالتصفية لا بد فيها من هاتين الطريقتين، ولا نعتمد علىٰ النقد وحده.



ثالثًا: فائدة علم أصول الفقه

أصول الفقه له فوائد كثيرة، من تلك الفوائد:

أولًا: فقه مراد الله -جل وعلا- ومراد رسول الله ﷺ؛ إذ لا سبيل لمعرفة مراد الله ومراد رسوله ﷺ إلا عن طريق هذا العلم.

فإذا كان فهم الكتاب والسنة متعلقًا بمعرفة أصول الفقه، ألا تكون فائدته عظيمة؟

الجواب: بلىٰ؛ فهو متعلق بأعظم كلام، وهو كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

ثانيًا: أنه شرط في الاجتهاد، فلا يكون الإنسان مجتهدًا في الكتاب والسنة إلا إذا كان مجتهدًا في أصول الفقه.

فالاجتهاد في المسائل، والترجيح بين الأدلة وبين الأقوال متوقف علىٰ العلم بأصول الفقه.

ومن الغريب: أن تجد بعض من ينتسب إلىٰ العلم إذا جاء يشرح المسائل الفقهية وأراد أن يرجح بين الأقوال المتعارضة يرجح بقاعدة أصولية

أخذها تقليدًا، يقول لك مثلًا: إن هذه الصلاة واجبة؛ لأن الأصل في الأمر أنه للوجوب.

فإذا جئت وسألته: من أين لك أن الأمر للوجوب؟ كيف أخذت هذه المسألة؟

يقول: قرأتها! بمعنىٰ أنه أخذها تقليدًا، ويدَّعي أنه مجتهد في الفقه، وهذا لا يستقيم، لا يكون مجتهدًا في الفقه إلا إذا كان مجتهدًا في الأصول.

وهذا يدلك علىٰ أهمية علم أصول الفقه.

ثالثًا: معرفة حكم النوازل والمستجدات؛ إذ إن الكتاب والسنة فيهما جميع الأحكام، فليس هناك مسألة مستجدة إلا وحكمها في كتاب الله -جل وعلا-، لكن ما الطريق لمعرفة حكم هذه المسألة المستجدة؟

الجواب: عن طريق أصول الفقه، فإن لم تعرف أصول الفقه فلن تعرف أحكام المسائل المستجدة.

رابعًا: عدم التناقض في الفقه، فإنك تجد بعض الناس من لا يكون له معرفة دقيقة بأصول الفقه يقرر مسألة في الفقه بقاعدة أصولية، ثم يأتي في مسألة أخرىٰ فيقررها بنقيض القاعدة الأصولية التي رجح بها قبل ذلك!

سؤال: من أين جاء هذا الخلل؟

الجواب: من عدم فقه علم أصول الفقه.

فهذه بعض فوائد أصول الفقه.

رابعًا : حكم أصول الفقه

أصول الفقه للمجتهد: فرض عين، فالمجتهد إذا أراد أن يجتهد فأصول الفقه فرض عين عليه؛ إذ لا سبيل لمعرفة أحكام الله إلا عن طريق أصول الفقه.

فإن قال قائل: هل كل ما كُتب في أصول الفقه يجب علىٰ المجتهد وجوب عين؟

قيل له: لا، ليس كله.

فإن قيل: ما هو الواجب منه؟

قيل له: ما يتعلق بفهم الكتاب والسنة، فالقدر الذي يتعلق بفهم الكتاب والسنة هو الواجب علىٰ المجتهد، وأما ما عداه فليس بواجب، هذا بالنسبة للمجتهد.

فإن قيل: ما حكم أصول الفقه من حيث الجملة؟

قيل له: هو فرض كفاية، يجب علىٰ بعض الأمة أن يتعلموا أصول الفقه، هذا من حيث الجملة.

قد يقول قائل: هل جاء نص من الكتاب والسنة يبين أن علم أصول الفقه واجب؟

قيل له: لا، لكن لما كان الواجب هو فهم الكتاب والسنة، كان ما توقف عليه فهم الكتاب والسنة له حكم فهم الكتاب والسنة بالقصد الثاني لا الأول.

وفهم الكتاب والسنة متوقف علىٰ أصول الفقه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن هنا كان علم أصول الفقه واجبًا وجوب كفاية.

سؤال: هل أصول الفقه علم وسيلة أو علم غاية؟

الجواب: هو علم وسيلة؛ أي: وسيلة لفهم الكتاب والسنة.

إذا كان ذلك كذلك؛ فمن الفقه في الطلب ألا ينشغل طالب العلم عن فقه الغاية بعلم الوسيلة، وإنما يأخذ من علم الوسيلة بقدر ما يفهم به علم الغاية.

وعليه؛ فنأخذ من أصول الفقه ما نستطيع به فهم الكتاب والسنة، ولا نتعمق.

بعد هذه المقدمة نبدأ الآن بـ:

شرح متن الورقات

*** قال المؤلف -رحمه الله تعالىٰ-: (هذه ورقات، تشتمل علىٰ فصول من أصول الفقه، وذلك مؤلف من جزءين مفردين.**

فالأصل: ما بُني عليه غيره، والفرع: ما يُبنَىٰ علىٰ غيره).

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: **(هذه)** إشارة إلىٰ ما سيذكره من مباحث متعلقة بأصول الفقه؛ فنزل ما في ذهنه منزلة الموجود.

(وَرَقَاتٌ) هي جمع مؤنث سالم، تدل علىٰ القلة، وذكر أنها ورقات؛ ليبيِّن أنها مسائل يسيرة، فهي ترغيب للقارئ وتحفيز له علىٰ قراءة هذه الرسالة، فكأنه يقول: ما سأعطيه لك هي مسائل يسيرة كتبتها في هذه الورقات.

ونظير هذا: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣] فجاء بـ: ﴿مَّعْدُودَٰتٍ﴾ تقليلًا لها، وتحفيزًا للناس علىٰ استغلالها.

قال المصنف: (تشتمل علىٰ فصول من أصول الفقه) بمعنىٰ: أن هذه الورقات تشتمل علىٰ مباحث يسيرة من أصول الفقه.

فـ(من) هنا: تبعيضية.

(وذلك) إشارة إلىٰ أصول الفقه.

(مُؤَلَّفٌ مِن جُزءَينِ مُفرَدَينِ) والتأليف يرجع معناه في اللغة إلىٰ انضمام الشيء إلىٰ الشيء، وهنا انضم الأصول إلىٰ الفقه، فهما جزءا المركب الإضافي.

ومنهم من قال: التأليف والتركيب بمعنىٰ واحد.

ومنهم من قال: التأليف أخص؛ لأن فيه معنىٰ التناسب والألفة.

فأصول الفقه مركَّب تركيبًا إضافيًّا؛ أي: مكوَّن من مضاف ومضاف إليه:

- **المضاف، هو**: أصول.
- **المضاف إليه، هو**: الفقه.

وما كان مركَّبًا تركيبًا إضافيًّا فإنه يعرَّف من جهتين:

الجهة الأولىٰ: كل جزء علىٰ حدة، **يعني**: أصول الفقه إذا أردت أن تعرفه تعرف أولًا: (أصول)، ثم تعرف ثانيًا: (الفقه).

الجهة الثانية: أن يعرف كلقبٍ علىٰ فن.

والفن هنا هو: أصول الفقه.

والمصنف بدأ تعريف أصول الفقه باعتبار كل جزء وحده.

والسبب في البداية بتعريف أصول الفقه باعتبار أجزائه: أنه هو الأصل، ولولاه لما وجد التعريف اللقبي، فالتعريف اللقبي قائم علىٰ التعريف الإضافي، فهو الأصل، والتعريف اللقبي هو الفرع.

قال: (**مُفرَدَينِ**) الإفراد هنا: ما يقابل التركيب، وليس ما يقابل التثنية والجمع.

قال المصنِّف: (**فَالأصل: ما يُبنَىٰ عليه غيره**).

بدأ بتعريف الأصل، وهو: الجزء الأول من جزئي أصول الفقه.

سؤال: ما معنىٰ الأصل؟

الجواب: **الأصل لغة**: أسفل الشيء وأساسه، كأن تقول: هذا أصل المسجد؛ أي: أساسه، وتقول: أصل الجبل؛ أي: أسفله.

ويشمل ما كان حسيًّا، وما كان عقليًّا.

وقد عرَّفه المصنِّف بقوله: (**ما يُبنىٰ عليه غيره**) فهل هناك تعارض بين التعريف السابق وبين تعريف المؤلف؟

الجواب: لا، ليس هناك تعارض، لأنَّ الذي يبنىٰ عليه غيره هو الأساس.

....

لكن الأصل من جهة معناه اللغوي أعم من تعريف المصنف، فإن الأب أصل الابن، ولا يقال: الأب ما بني عليه الابن.

ومعنىٰ أصول الفقه علىٰ هذا التعريف، هو: ما يبنىٰ عليه الفقه، فالأساس هو: الأصول، والفرع هو: الفقه.

والفقه لابد له من أساس، كما أن البناء لابد له من أساس، فلا يستقيم بناء بلا أساس، ولا يستقيم فقه بلا أساس.

وأساس الفقه: أصول الفقه، فلا يستقيم فقه بلا أصول.

الأصل اصطلاحًا: يطلق علىٰ عدَّةِ أمورٍ:

* **الدليل:** تقول: الأصل في وجوب الصلاة قوله -جلَّ وعلا-: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] بمعنىٰ: الدليل علىٰ وجوب الصلاة قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾؛ فالأصل يطلق علىٰ الدليل.

* **القاعدة الكلية:** تقول مثلًا: الأصل في النهي للتحريم، ومعنىٰ الأصل في النهي للتحريم: القاعدة المستمرة أن النهي للتحريم، فالأصل يطلق علىٰ القاعدة.

* **الرَّاجِح:** تقول: الأصل في المياه الطهارة، بمعنىٰ: الراجح في المياه أنها طاهرة مطهِّرة، فالأصل يطلق علىٰ الراجح.

* **المقيس عليه**: وسيأتي هذا في باب القياس.

وهناك إطلاقاتٌ يُطلقها العلماء علىٰ الأصل غير ما ذكر.

وألصق هذه الإطلاقات بأصول الفقه هو: الدليل، فأصول الفقه؛ أي: أدلة الفقه علىٰ سبيل الإجمال.

قال المصنِّف: (**وَالفَرعُ مَا يُبنَىٰ عَلَىٰ غَيرِهِ**).

الذي يقابل الأصل هو: الفرع، فإذا كان الأصل ما يبنىٰ عليه غيره، **فالفرع ما يبنىٰ علىٰ غيره**.

ولهذا المصنف عرَّف الأصل، ثم عرَّف الفرع من باب ذكر ما يقابله؛ حتىٰ يتبين المعنىٰ المراد، وتتبين الأشياء.

ثم إن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما عرَّف الجزء الأول وهو: **الأصول**، شرع في تعريف الجزء الثاني وهو: **الفقه**، فالفقه أحد جزئي أصول الفقه.

فقال: (**وَالفِقهُ: مَعرِفَةُ الأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقِهَا الاجتِهَاد**).

الفقه لُغة: هو الفهم والإدراك.

فإدراك الشيء والعلم به وفهمه يسمَّىٰ فقهًا في لغة العرب.

وذهب بعضُ الأصوليين إلىٰ أن الفقه هو: الفهم الدقيق، وليس هذا بصحيح؛ فإن هذا تردُّه اللغة، فالفقه في لغة العرب هو: إدراك الشيء وفهمه سواء كان جليًّا أو خفيًّا.

الفقه شرعًا -أي: معناه في القرآن والسنة-، هو: العلم بالأحكام الشرعية -اعتقادية كانت أو عملية- والعمل بها.

فلا يكون الفقه فقهًا في الشريعة إلا إذا كان علمًا وعملًا، فإذا تخلَّف العمل فإنه لا يسمَّىٰ فقهًا، وكذلك إذا تخلف العلم فإنه لا يسمىٰ فقهًا، بل لابد من العلم والعمل معًا، كما أنه ليس مختصًّا بالمسائل العملية فقط كالصلاة والزكاة، بل إن العقيدة داخلة في الفقه بالمصطلح الشرعي.

ومنه قوله ﷺ كما في الصحيحين: «**مَن يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ**»؛ فيدخل في قوله: «**يفقِّهه**»: العلم والعمل، كما يشمل الدين كله.

وعلماء السلف كانوا إذا أطلقوا الفقه أرادوا به الفقه الشرعي.

ومن أوائل من نسب إليه أنه فرَّق بين الفقه الشرعي والفقه الاصطلاحي: الإمام أبو حنيفة -رحمه الله تعالىٰ-.

فقد نسب إليه كتاب في الاعتقاد اسمه: «الفقه الأكبر»؛ أي: المسائل المتعلقة بالاعتقاد.

وأما الفقه في اصطلاح المتأخرين ممن جاء بعد السلف، خصوصًا في الحقبة التي انتشر فيها علم الكلام، فإنه خُصَّ بالأحكام الشرعية العملية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها، ولم تدرج فيه مسائل العقيدة.

....

والمتكلمون لما أرادوا أن يعرِّفوا الفقه عرفوه بناء علىٰ اعتقاداتهم، وكما ذكرنا سابقًا أن المتكلمين لما كتبوا في أصول الفقه خدموا عقيدتهم ومذهبهم.

وأول مثال يأتي علينا هو تعريفهم للفقه.



* **قال المصنف في تعريف الفقه: (وَالفِقهُ: مَعرِفَةُ الأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ التِّي طَرِيقهَا الاجتِهَاد).**

سؤال: لم عبَّر المصنف بالمعرفة؟

وهنا تنبيه قبل الإجابة علىٰ هذا السؤال: إذا أردنا أن نقرأ أي كتاب، وأردنا فهمه فلابد ألا نقف عند اللفظ فقط، وإنما لابد مع ذلك من إضافة شيء آخر وهو: أن نرجع إلىٰ أصول القائل، فنفهم مُراده بناءً علىٰ أصوله، وبناءً علىٰ عقيدته، فلا يصح للمدقق أن يأتي إلىٰ الكلام مجردًا ويريد فهمه من غير أن يعرف أصوله.

وأبو المعالي الجويني هو أشعري كما تقدم، فلابد أن نفهم كلامه علىٰ حسب ما يقرِّره الأشاعرة، فقد تكون العبارة في ظاهرها سليمة، لكن بالنظر إلىٰ أصول الرجل تكون هذه العبارة ليست سليمة، وإن غلَّفها بشيء مقبول عند الناس.

نعود للإجابة علىٰ السؤال السابق، وهو: لم عبَّر المصنف بالمعرفة؟

جوابه: أهل الكلام عندهم الفقه من باب الظن لا من باب اليقين، فهو يفيد الظن.

قد يقول قائل: لماذا؟

قيل له: لأنَّهم يسوِّغُون الاحتجاج بأخبار الآحاد، والإجماع، والقياس -وهي: ظنية- في مسائل الفقه.

فإذا كانت أخبار الآحاد ظنية وكذلك الإجماع والقياس، كان الحكم المستفاد منها أيضًا ظنيًّا.

ولهذا عبَّروا بالمعرفة، ومنهم المصنف.

قد يقول القائل: إذا كان الفقه من باب الظن فما الإشكال في ذلك؟

قيل له: الفقه أغلبه من باب اليقين وليس من باب الظن، كوجوب الصلوات، ووجوب الزكاة، وأن قبلة المصلين الكعبة، ونحو ذلك.

والمسائل التي وقع فيها النزاع بين العلماء بالنسبة للمسائل التي لم يقع فيها النزاع قليلة.

وأهل الكلام جعلوا الفقه كلَّه من باب الظن؛ بناء علىٰ معتقد سابق وهو: أن أخبار الآحاد تفيد الظن.

فانظر كيف خدم الجويني مذهبه الاعتقادي في هذا التعريف!

فالمسائل العملية عندهم ظنية، بخلاف المعتقد فإنه يقيني لا يحتج فيه بأخبار الآحاد.

والتفريق بين العقائد والأحكام تفريق بلا حجة.

كيف والرواة الذين رووا باب الأحكام هم أنفسهم الرواة الذين رووا باب الاعتقاد؟ فإما أن يؤخذ بهم في البابين، أو يتركوا في البابين، وإذا تُركوا في البابين بطلت الشريعة.

وقد أجمع السلف علىٰ الاحتجاج بخبر الآحاد، فلم يفرقوا بين باب الاعتقاد وباب الأحكام.

ثم إن الأئمة ذكروا أخبار الآحاد المتعلقة بالعقيدة في كتبهم، وحدثوا الناس بها، فإذا كان الواجب ردها كما عليه أهل الكلام، لكان فعل الأئمة عبثًا، بل أوقعوا الناس في اعتقاد الباطل.

وهل يجرؤ مسلم أن يقول هذا الكلام الفاسد؟!

فإن قيل: نجد بعض المتكلمين يعبرون بالعلم، فيقولون: الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية، فهل يعني هذا أنهم يجعلون الفقه من باب اليقين لا الظن؟

قيل له: لا.

فإن قيل: لِمَ عبَّرُوا بالعلم؟

قيل له: عبَّرُوا بالعلم؛ لأنه يجب علىٰ العبد أن يعمل بالظن في الأحكام الفقهية، فالعمل بالظن واجب، وقد دلت الأدلة القاطعة علىٰ وجوب العمل بأخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة.

فالمراد بالعلم هنا،؛ أي: بما يجب به العمل.

وهذا من تلبيساتهم ومراوغاتهم.

نعود إلىٰ شرح كلام المصنف، قال: (**مَعرِفَةُ الأَحكَامِ الشَّرعِيَّة**) فخرج بهذا القيد: الأحكام العقلية.

....

سؤال: ما المراد بالحكم الشرعي؟

الجواب: هو الخطاب الشرعي، وسيأتي تعريفه في الحكم الشرعي.

سؤال: هل كل الأحكام الشرعية تدخل في الفقه؟ هل العقيدة مثلًا تدخل في الفقه؟

الجواب: لا، فحتىٰ يُخرج العقيدة، قال: (**التي طَرِيقهَا الاجتِهَاد**).

وهنا أنبه إلىٰ قضية مهمة، وهي: أن العقيدة -الإلهيات والنبوات- عند الأشاعرة قطعية ليس فيها اجتهاد.

وإذا كانت قطعية فلا يحتج فيها بالأدلة الظنية كخبر الآحاد، **وهذه لوثة كلامية.**

ولو سلمنا جدلًا أن دلالة الآحاد ظنية، فلِمَ لا يُحتج بها في المسائل العقدية؟ أهناك دليل يمنع؟

الجواب: لا دليل.

ثم نقول للأشاعرة ومن وافقهم الذين فرقوا بين الأحكام والاعتقاد: ما الدليل علىٰ هذا التفريق؟

الجواب: لا دليل، ما هو إلا محضُ تحكم.

ثم يقال لهم: أليست الأحكام متضمنة للاعتقاد؟

الجواب: بلىٰ؛ لأن فيها خبرًا عن الله أنه شرع كذا، وهذه عقيدة.

يعني: لما يخبر النبي ﷺ بأن صلاة الظهر أربعًا، هذا من باب الأسماء والصفات؛ لأن فيها خبرًا عن الله بأنه شرع صلاة الظهر أربعًا.

فالعقيدة عند الأشاعرة لا طريق للاجتهاد فيها.

بينما العقيدة عند أهل السنة علىٰ قسمين: أصولٍ وفروع.

فأصولها: لا تقبل الاجتهاد، **وفروعها**: تقبل الاجتهاد.

سؤال: متىٰ تكون المسألة العقدية أصلًا؟

الجواب: إذا وقع عليها إجماع أئمة السلف؛ صارت أصلًا لا تقبل الاجتهاد.

أما إذا وقع خلاف بين السلف فإنَّها تكون قابلة للاجتهاد.

يعني، مثلًا: هل الحوض قبل الصراط، أو الصراط قبل الحوض؟

هذه مسألة عقدية طريقها الاجتهاد؛ لوقوع الخلاف بين العلماء فيها.

كذلك أخرج بقوله: **(الَّتي طَرِيقهَا الاجتِهَاد)** المسائل الفقهية التي لا طريق للاجتهاد فيها، كوجوب الصلاة، والزكاة، ونحو ذلك.

وكل من نظر في الفقه وجد أن الفقهاء ينصون في الفقه علىٰ المسائل المعلومة من الدين بالضرورة، خلافًا لما قرره المصنف.

فتبين مما سبق أن تعريف الجويني للفقه مبني علىٰ أصل كلامي.

فإذا كان الأمر كذلك فهل يكون التعريف صحيحًا؟

الجواب: ليس بصحيح.

فإن قيل: ما هو التعريف الصحيح؟

قيل له: التعريف الصحيح أن يقال:

الفقه هو: «معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العبد من الأدلة التفصيليَّة».

فعبَّرنا بالمعرفة؛ لأنَّ الفقه منه ما هو يقيني -وهو الغالب-، ومنه ما هو ظني.

قد يقول القائل: أنت عبَّرت بالمعرفة، والجويني قبلك عبَّر بالمعرفة، فلماذا انتقدتَ الجويني؟

قيل له: انتقدتُ الجويني لا لذات اللفظ، وإنما مراعاة لأصله، فهو عبَّر بالمعرفة؛ لأن الفقه عنده ظني؛ بناء علىٰ أنَّ الأدلة ظنية.

وإنما عبَّرتُ بالمعرفة باعتبار دلالتها اللفظية.

- «**الأحكام الشرعيَّة**»؛ أي: الأحكام المتعلِّقة بالشرع، فخرجت الأحكام العقليَّة، وخرجت الأحكام العادِيَّة.

فلما أقول مثلًا: الكل أكبر من الجزء، هذا حكم، لكن هل هذا يدرس في باب الفقه؟

الجواب: لا؛ لأنه ليس بحكم متعلق بالشرع.

والأحكام الشرعية هي ما سيأتي ذكرها من: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح، والشرط، ونحو ذلك.

- «**المتعلقة بأفعال العبد**»؛ أي: المتعلقة بفعل العبد، كالصلاة، فهي متعلقة بجوارح العبد، والضمان متعلق بتلف الصبي، وهكذا، فخرج ما كان متعلقًا بالذوات، وما كان متعلقًا بالاعتقاد.

- «**أفعال العباد**» تشمل القول والعمل؛ إذ إن الفعل أعم من العمل.

- «**من الأدلة التفصيلة**»؛ **أي**: أن هذه الأحكام الشرعية تؤخذ من الدليل التفصيلي، ولا تؤخذ من الدليل الإجمالي.

فنظر الفقيه إلىٰ الدليل التفصيلي فيأخذ منه حكمًا معينًا، أما الأصولي فنظره إلىٰ الدليل الإجمالي.

فلما أقول مثلًا: من أين أخذتَ وجوب الصلاة؟

تقول: من قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣].

إذن هو دليل خاص، وليس دليلًا إجماليًّا، فهو خاصٌّ بالصلاة أخذت الحكم منه.

فالتفصيلي راجع للدليل لا للحكم.

وما تقدم تفصيله كله متعلق بتعريف أصول الفقه باعتبار جزئيه.

الجهة الثانية، وهي تعريف أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا.

تعريف أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا، هو: «أدلة الأحكام الشرعية علىٰ طريق الإجمال ووجوه دلالتها».

فأصول الفقه هو: أدلة الأحكام الشرعية علىٰ طريق الإجمال؛ لأنه لو كان علىٰ طريق التفصيل لكان فقهًا ولم يكن أصولًا.

فإن قيل: ما معنىٰ **الأدلة الإجمالية؟**

قيل له: يعني أن أُصول الفقه متعلق بالقرآن عُمومًا، هل هو حجَّة أو لا؟

ومتعلِّق بالسنة عمومًا، هل هي حجة أو لا؟

ومتعلق بالإجماع هل هو حجة أو ليس بحجة؟ وهكذا.

....

والدليل الإجمالي لا يؤخذ منه حكم المسألة المعينة مباشرة.

فأصول الفقه ليس متعلقًا بالدليل التفصيلي كـ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣]، أو بـ: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣].

فهذا دليل تفصيلي يُؤخذ منه الحكم المعيَّن مباشرة، وبحثنا في أصول الفقه في الأدلة الإجمالية، لا في الأدلة التفصيلية.

- «**وجوه دلالتها**»؛ **أي**: كيف يكون القرآن عامًّا؟ وكيف يكون خاصًّا؟ وكيف يكون أمرًا؟ وهكذا.

فصاحب أصول الفقه يبحث عن الدليل ما هُو؟

ثم إذا أثبته دليلًا ما هي مرتبته؟

يعني: إذا تعارض ظاهر القرآن والسنة فأيهما أقوىٰ مرتبة حتىٰ يقدم، وإذا تعارض القرآن مع القياس، فما مرتبة القرآن، وما مرتبة القياس؟ وهكذا.

وكذلك يبحث عن العام، متىٰ يكون حجَّة؟ وما صور العام؟ ومتىٰ يحمل المطلق علىٰ المقيد؟ ونحو ذلك.

فهذا هو أصول الفِقه.

وما خرج عنه إما أن يكون ثمرة ومقدمة كمبحث الأحكام، وإما أن يكون متعلقًا بالأصولي لا بالأصول، كمبحث الاجتهاد.

فإن قيل: إذا كان هذا هو تعريف أصول الفقه فما هو موضوعه؟

قيل له: موضوع أصول الفقه هو: الأدلة الإجمالية، من حيث ما يعترضها من أوصاف ذاتية.

فمثلًا:

- الكتاب من جهة صفاته الذاتية، ككونه عامًّا، أو خاصًّا، أو أمرًا، أو نهيًا، ونحو ذلك.

- الإجماع من جهة صفاته الذاتية.

هذا هو موضوع أصول الفقه.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والأحكام سبعة: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل).**

بدأ المصنف بـ: **(الأحكَام)**، والأحكام هي مقدِّمة أصول الفقه وثمرته، وليست هي من أصول الفقه.

والمراد بالأحكام هنا: الأحكام الشرعية بقسميها.

والأحكام: جمعُ حكمٍ.

والحكم في اصطلاح الأصوليين: هو خطاب الشرع المتعلِّقُ بأفعالِ العبادِ بالاقتضاءِ أو التخييرِ أو الوضع.

فالأصوليون نظروا إلىٰ الدليل نفسه؛ لأن بحث الأصولي في الدليل.

وأما الحكم عند الفقهاء، فهو: مقتضىٰ خطاب الشرع.

فالفقهاء نظروا إلىٰ مقتضىٰ الدليل؛ لأن بحث الفقيه في أفعال العبد، وبما توصف.

يعني: عندنا إيجاب، وعندنا وجوب، فلمَّا نقول: خطاب الله؛ هذا إيجاب، وهذا الذي تعلق به الأصولي.

ولمَّا نقول: مقتضىٰ خطاب الشرع؛ هذا وجوب؛ أي: ما دل عليه الإيجاب، فالإيجاب يدل علىٰ الوجوب، وهذا الذي تعلق به الفقيه.

....

فعناية الأصوليين بالأدلة، ولهذا عرفوه بـ (خطاب الشرع).

وعناية الفقهاء بفعل العبد، ولهذا عرفوه بـ (مقتضىٰ خطاب الشرع).

- «**خطاب الله**» بمعنىٰ: كلامه المباشر، فالله يتكلم بالحكم حقيقة، كما يليق به سبحانه.

فمثلًا: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ من المتكلم؟

الجواب: الله.

من المخاطِب؟

الجواب: الله.

كيف وصل إلينا خطابُه؟

الجواب: عن طريق الوحي، فسمعه النبيﷺ من جبريل، وسمعه جبريل من الله مباشرة.

فخطابُ الله:

- **إمَّا أن يُسمع مباشرة** ، مثل: سماع جبريل من الله عَزَّ وَجَلَّ .

- **وإمَّا أن يكون بواسطة من سمعه من الله مباشرة**، مثل: سماع النبي ﷺ من جبريل.

- وإمَّا أن يكون بواسطة من سمعه ممن سمعه من الله مباشرة، مثل: سماع الصحابة من النبيﷺ.

- وإمَّا أن يكون بواسطة من لم يسمعه ممن سمعه من الله مباشرة، مثل: سماعه من غير النبيﷺ.

وهذا هو مذهب السلف في خطاب الله.

أما أهل الكلام: فإنهم يعرِّفون الحكم بأنه خطاب الله، لكن هل يثبتون لله خطابًا؟!

الجواب: الأشاعرة يقولون: إن الله يتكلم بكلام نفسي، ولا يتكلم حقيقة بلفظ، فكلام الله عندهم هو: المعنىٰ القائم في النفس!

فإن قيل لهم: إذا كان هذا مذهبكم فكيف عرَّفتم الحكم بأنه خطاب الله، مع أنكم لا تُثبتون بأن الله يخاطب مباشرة؟

قالوا: الله تكلم في الأزل ولم يكلِّم جبريل.

قيل لهم: تكلَّم في الأزل بلفظ أو بمعنىٰ؟

قالوا: بمعنىٰ.

قيل لهم: إذا كان الكلام عندكم هو المعنىٰ فلا يصحُّ أن يكون خطابًا؛ لأن الخطاب لابد أن بكون بلفظٍ مع المعنىٰ، ولابد فيه أيضًا من مُخاطِب ومُخاطَب وخطاب.

فمن تكلم كلامًا نفسيًّا فإنه لا يصح أن يسمَّىٰ كلامه خطابًا.

كما يلزم علىٰ مذهب الأشاعرة قدم المخاطَب، وهذا باطل.

وعلىٰ هذا فلا يصح أن يسمىٰ خطابًا إلا علىٰ أصول أهل السنة والجماعة؛ لأنهم يقولون بأن الله يتكلَّم حقيقة بلفظٍ ومعنًىٰ، وأن كلامه سبحانه باعتبار أفراده مُتَعلِّقٌ بالمشيئة.

فإن سأل سائل: ما هو مذهب المعتزلة؟

كان جوابه: المعتزلة يقولون: إنَّ الحكم هو خطاب الله، لكن الخطاب عندهم مخلوقٌ؛ لأن كلام الله عندهم مخلوق، فالقرآن الذي بين أيدينا مخلوق، والقرآن فيه أمر ونهي، فسمَّوه خطابًا، لا أنَّ الكلام صفة قائمةٌ بالله عَزَّ وَجَلَّ.

نعود إلىٰ شرح التعريف:

- «**خطاب الله**» هل كل خطابِ الله يدخل في الحكم الذي يريده الأصوليون؟

الجواب: لا، وإنما الخطاب الذي ندرسُه في أصول الفقه هو المتعلق **بأفعال العبد**.

فخرج بذلك الخطاب الذي يتعلق بباب الاعتقاد.

- «**بالاقتضاء**»؛ أي: بالطلب، فالخطاب إذا كان من باب الطلب فهو حكم.

والطلب إمَّا أن يكون طلبًا جازمًا، وهو: الواجب، وإمَّا أن يكون طلبًا غير جازم، وهو: المندوب.

وإما أن يكون طلب فعل، وهو: الأمر، وإما أن يكون طلب ترك، وهو: النهي.

- «**التخيير**»؛ أي: أن يكون مخيرًا بين الفعل والترك، وهو: المباح.

- «**الوضع**»؛ أي: أن يكون علامة، كزوال الشمس، فقد جعلها الله علامة علىٰ دخول وقت الظهر.

فالحكم إما أن يكون طلبًا، أو تخييرًا، أو وضعًا.

فلو قلت مثلًا: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] **هل هو حكم؟**

الجواب: نعم.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة:١] **هل هو حكم؟**

الجواب: نعم، هو حكم؛ لأنَّه توفَّر فيه أنَّه خطاب الله متعلِّق بفعل العبد وهو أيضًا طلب.

فالحكم لا يكون حكمًا إلا إذا توفر فيه:

أولًا: خطاب الله.

ثانيًا: متعلِّقٌ بفعل العبد.

ثالثًا: أن يكون طلبًا، أو تخييرًا، أو وضعًا.

والأحكام لابدَّ فيها أيضًا من:

- حاكمٍ.
- محكُومٍ فيه.
- محكوم عليه.
- حُكم.

فالحاكم، هو: الشارع.

المحكوم فيه، هو: فعل العبد.

المحكوم عليه، هو: العبد نفسه.

وسيأتي أنَّنا نعبِّر بالعبد ولا نعبِّر بالمكلَّف، فهذه نزعة كلامية سنبينها -بإذن الله-.

ويشترط في العبد -في غير الحكم الوضعي- أن يكون بالغًا، عاقلًا، عالمًا بما كُلِّف به، قادرًا، مختارًا.

الحُكم: وقد تقدم.

والأحكامُ نوعان:

أحكامٌ يسميها الأصوليون: تكليفيَّة.

والنوع الثاني: أحكام وضعيَّة.

فالأحكام التكليفية: الأَوْلَىٰ أن نسميها بـ (الأحكام الشرعية)، كما سماها أبو المظفر السمعاني في كتابه «قواطع الأدلة»، أو بنحو هذا الاسم، ولا نسميها أحكامًا تكليفية؛ وذلك أن الشريعة لم تأت بلفظ (التكليف) إلا علىٰ سبيل النفي، كما قال تعالىٰ: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق:٧]؛ فلفظ (التكليف) لم يرد في نصوص الشرع إلا منفيًّا.

ثم إن إطلاق لفظ (التكليف) علىٰ الأوامر والنواهي بدعة، لم ترد في الكتاب والسنة، ولم ينطق بها سلف الأمة، وهذا البدعة مبناها علىٰ أصل فاسد عند المتكلمين؛ فسموا الأوامر بمجموعها والنواهي بمجموعها تكليفًا.

ومعنىٰ كلمة (التكليف)، هو: ما كان فيه مشقَّة.

والأحكام الشرعيَّة بمجموعها عند أهل السنة هي غذاء القُلوب، بها يتلذَّذ المؤمن.

وعليه؛ فلا يصِحُّ أن تُسميها تكليفًا، **هذا من جهة**.

ومن جهة أخرىٰ: فالذين أحدثوا هذه التسمية هم أهل الكلام؛ بناء علىٰ مسألة عقدية عندهم، حيث إن المعتزلة يقولون: العبد هو الذي خلق فِعْلَ نفسه، فإذا أراد أن يصلي هو الذي خلق صلاته، فلولا إرادته لَمَا صلَّىٰ!

فإذا كان العبد هو الذي خلق فعل نفسه فيجب علىٰ الله أن يثيبه؛ لأن العبد إنما يفعل الفعل بمشقَّة، فيحتاج إلىٰ عوض، فيجب علىٰ الله أن يعوِّضه.

فجعلوا القضية ثمنًا ومثمنًا، فالعبد خلق فعله، فيجب إعطاؤه الأجر.

ومن هنا جاءت تسمية الأحكام الشرعية بـ (الأحكام التكليفية) عندهم، كما ذكر ذلك صاحب «المعتمد» أبو الحسين البصري المعتزلي.

وأما الأشاعرة: فيجعلون الثواب ناتجًا عن الامتحان؛ أي: مقصود الله من تكليف العبد أن يمتحنهُ، فيكون الثواب ناتجًا عن الامتحان، وهذا لا يكون إلا عن مشقة، ولهذا سموا الأحكام الشرعية تكليفًا.

وعلىٰ هذا نقول: هذه التسمية تسمية ليست صحيحة، ومنشؤها من أهل الكلام.

قد يقول قائل: أليست المشقة موجودة في العبادات، كالحج مثلًا قُيِّد بالاستطاعة؛ فلولا أن فيه مشقة لما علق بالاستطاعة؟

قيل له: نفينا لمصطلح التكليف كان باعثه أن أهل الكلام أثبتوه لجميع الأحكام الشرعية، فجعلوا جميع الأوامر فيها مشقة، وهذا خطأ بيِّن.

نعم، قد تكون بعض الأوامر فيها مشقة، وهي ليست مقصودة لذاتها، لكن لا يصح أن يعمم علىٰ الأوامر كلها.

ثم إننا قد عرفنا منشأ هذا اللفظ، فينبغي تركه، ونعبر بالتعبير الصحيح، فنقول: الأحكام الشرعية المتعلقة بطلب أو تخيير أو نحو ذلك.

وهذا من تصفية أصول الفقه؛ لأن هذه المصطلحات أصلها من أهل الكلام؛ بناء علىٰ معتقد فاسد عندهم، ولا نحتاج إليها، وتحمل في طياتها معاني فاسدة.

سؤال: هل نقول أفعال المكلف؟

الجواب: لا، وإنما نقول: أفعال العبد؛ لأنَّ عبارة (أفعال المكلف) متعلقة بمسألة كلاميَّة كما تقدم.

ونقول أيضًا: العبد مأمور ومنهي، ولا نقول: العبد مكلف.

هذه الأحكام الشرعية: إما أن تكون طلبًا أو تخييرًا.

والطلب: إما أن يكون جازمًا، أو ليس بجازم.

وإما أن يكون طلب فعل: وهو الفعل والأمر والمندوب، وإما أن يكون طلب كف: وهو المحرم والمكروه.

والتخيير: هو المباح، وسيأتي تفصيل ذلك.

النوع الثاني: **الأحكام الوضعيَّة**: وهي ما كانت وضعًا أو علامة، كسبب، أو شرط، أو مانع.

فقد جعل الله علامات للأحكام الشرعية، وهي من ربط الأسباب بمسبباتها.

فزوال الشمس هل هو حكم؟

الجواب: هو حكم.

هل هو حكم شرعي متعلق بطلب أو تخيير؟

الجواب: لا، وإنما هو حكم وضعي؛ أي: وضعه الشارع علامة علىٰ الحكم.

فإن قيل: ما الفرق بين الحكم الشرعي المتعلق بطلب أو تخيير والحكم الوضعي؟

قيل له: الحكم الشرعي حقيقته: طلب أو تخيير، أما الحكم الوضعي فهو مجرَّد علامة فقط.

أيضًا من الفروق: أن الحكم الشرعي يُشترط فيه قُدرة العبد وإرادته، فإذا أراد أن يُصلِّي مثلًا لابد أن يكون مريدًا قادرًا.

أما الوضعي: فلا يشترط فيه القدرة والإرادة؛ لأنه ليس له علاقة بقدرة العبد وإرادته.

*** قال المصنف -رحمه الله تعالىٰ-: (والأحكام سبعة: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل.**

فالواجب: ما يثاب علىٰ فعله، ويعاقب علىٰ تركه.

والمندوب: ما يثاب علىٰ فعله، ولا يعاقب علىٰ تركه.

والمباح: ما لا يثاب علىٰ فعله، ولا يعاقب علىٰ تركه.

والمحظور: ما يثاب علىٰ تركه، ويعاقب علىٰ فعله.

والمكروه: ما يثاب علىٰ تركه، ولا يعاقب علىٰ فعله.

والصحيح: ما يتعلق به النفوذ، ويعتد به.

والباطل: ما لا يتعلق به النفوذ، ولا يعتد به).

بدأ المصنف بتفصيل ما أجمل؛ فقد تقدم الكلام عن الأحكام عند ذكره لتعريف الفقه، فقال: (**معرفة الأحكام الشرعية**)، فهناك أجمل ولم يفصل، ثم بعد ذلك بدأ بالتفصيل، فذكر الأحكام الشرعية، فقال: (**الواجب، المندوب**..) إلخ.

وما ذكره المصنف من تفصيل يشمل الأحكام الشرعية المتعلقة بطلب أو تخيير والأحكام الوضعية.

وسار في التسمية علىٰ طريقة الفقهاء، فالواجب مثلًا وصف، وليس حكمًا، وإنما الحكم هو الإيجاب، وكذلك الندب، والإباحة، والكراهة، والحظر، والصحة، والبطلان.

ونبدأ بما يتعلق بالأحكام الشرعية المتعلقة بطلب أو تخيير؛ التي تسمىٰ عند الأصوليين بـ (الأحكام التكليفية).

أولها: الواجب، وقد قال المصنف: (**فالواجب: ما يثاب علىٰ فعله، ويعاقب علىٰ تركه**).

هذا تعريف المصنف للواجب، والمصنف في تعريفه للواجب عرَّفه بالثمرة لا بالحد، **فثمرة الواجب**: ما يثاب علىٰ فعله، ويعاقب علىٰ تركه.

وهنا لابد من الإشارة إلىٰ أمر مهم في التعريفات، وهو: أن المقصود من التعريف هو التمييز؛ فيتميز الشيء بالتعريف عن غيره.

فلما نعرِّف الواجب غرضنا من التعريف هو أن نميِّز الواجب عن المندوب، وأن نميز الواجب عن المكروه.

فالغرض من التعريفات هو: التمييز، وليس الغرض من التعريفات بيان حقيقة المحدود -كما عليه أهل المنطق-.

نعود إلىٰ كلام المصنف قال: (الواجب: ما يثاب علىٰ فعله)، فالتعريف بهذا الإطلاق ليس بصحيح، **وإنما لابد من قيد حتىٰ يكون الحد صحيحًا**:

والقيد، هو: أن يكون بنيَّة؛ فلا يثاب الإنسان علىٰ فعلٍ إلا إذا كان بنيَّة،

فليس مجرد الفعل تحصل معه الإثابة، سواء كان ذلك في الواجبات التي تشترط فيها النية، كالصلاة، أو الواجبات التي لا تشترط فيها النية، كالنفقة علىٰ الزوجة.

والقاعدة: لا ثواب إلا بنية، كما قالﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ**».

إذن لا بد من أن نقيد كلام المصنف بقيد؛ وهو: **النية**.

والعبادات علىٰ قسمين: عبادات محضة مثل الصوم، وعبادات ليست محضة، مثل النفقة علىٰ الزوجة.

فالنفقة علىٰ الزوجة متىٰ تكون عبادة يثاب عليها الإنسان؟

الجواب: إذا قصد بذلك التقرب إلىٰ الله ﷻ.

إذن ما تعريف الواجب؟

الجواب: ما يثاب علىٰ فعله بنية.

هذا هو الشق الأول من التعريف.

وخرج بهذا الشق: الحرام، والمكروه، والمباح.

ثم قال المصنف: (ويعاقب علىٰ تركه).

هذا هو الشق الثاني من تعريف الواجب.

....

وخرج بذلك: المكروه، والمندوب.

سؤال: هل بهذا الإطلاق يكون التعريف صحيحًا؟

الجواب: لا؛ فالنائم مثلًا إذا فعل أمرًا محرمًا فإنه لا يعاقب، وكذلك لو أن إنسانًا نام عن صلاة الظهر، فإنه لا يعاقب، لكن علىٰ تعريف المصنف فإنهما يعاقبان؛ لأنه علَّق العقاب علىٰ مجرد الترك.

فلابد من إضافة قيدين حتىٰ يكون صحيحًا:

القيد الأول: قصدًا، فيقال: «ويعاقب علىٰ تركه قصدًا»، فيخرج بذلك من كان ناسيًا، أو نائمًا، أو نحو ذلك.

القيد الثاني: مطلقًا، فيقال: «ويعاقب علىٰ تركه مطلقًا»، بمعنىٰ: إذا نوىٰ أن يتركه مطلقًا.

فمثلًا: لو أن إنسانًا -ممن كان معذورًا في الصلاة في المسجد جماعة- لا يريد أن يصلي الظهر في أول وقت، ويريد أن يُصليها في آخر الوقت، فهذا لا يعاقب؛ لأنه لم ينو تركها مطلقًا.

إذن ما هو تعريف الواجب بالثمرة علىٰ الصحيح؟

تعريفه: «ما يثاب علىٰ فعله بنية، ويعاقب علىٰ تركه قصدًا ومطلقًا».

والمخاطب بهذا التعريف: من توفرت فيه شروط الأمر والنهي من كونه بالغًا عاقلًا، إلىٰ غير ذلك.

وهكذا كل الأحكام الشرعية المخاطب بها هؤلاء، فلا نحتاج أن نقيد التعريفات بأن يكون بالغًا عاقلًا، ونحو ذلك.

فإن قيل: هل نحتاج إلىٰ قيد آخر وهو قيد تخلف العقاب مع وجود القصد؟

يعني: أن بعض الناس يترك الواجب قصدًا ومطلقًا ومع ذلك لا يعاقب، فيعفو الله عنه، وفي تعريف الواجب قلنا: يعاقب علىٰ تركه قصدًا ومطلقًا.

قيل له: جوابه من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنه يكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة، فلو أن واحدًا فقط عاقبه الله ﷻ ، فإن الحد يكون صحيحًا.

ومن عقيدة أهل السنة والجماعة: أنه سيدخل النار طائفة من أهل التوحيد من العصاة، بخلاف ما ذهب إليه بعض المتكلمين من التوقف في ذلك، **ويعرفون بـ: (الواقفة)**، كالباقلاني، وغيره.

وهذا معارِض للأحاديث الصحيحة؛ فهناك من عصاة الموحدين من دخل النار ثم أخرجهم الله -جل وعلا- بالشفاعة.

الوجه الثاني: أن العقاب نوعان:

- **نوع بالعذاب**، وهذا قد يسقط علىٰ بعض الناس.

- **نوع بنقص الدرجة**، وهذا لا يسقط علىٰ أحد.

يعني: من ترك الواجب قد لا يعاقبه الله بالعذاب، لكن يعاقبه بنقص الدرجة، فنقص الدرجة إذا لم يتب العبد واقع لا محالة، وهو نوع من العقاب.

الوجه الثالث: أنه ينظر للواجب من حيث هو، ولا ينظر إليه باعتبار تعلقه بالناس، فالواجب إذا ترك يعاقب صاحبه، ولا ينظر إلىٰ من ترك الواجب هل يعاقب أو لا يعاقب؟

وهاهنا سؤال: لماذا احتجنا إلىٰ هذه التقييدات؟

الجواب: لأن المصنف عَرَّفه بالثمرة، وثمرة الحكم تظهر في الآخرة لا في الدنيا.

فإن قيل: ما تعريف الواجب بالحد؟

قيل له: تعريفه بالحد، هو: «ما طلبه الشارع طلبًا جازمًا».

فإن قيل: بم يعرف الواجب؟ أو: ما هي صيغ الواجب؟

قيل له: للواجب عدة صيغ، منها:

أولًا: الأمر المطلق، وسيأتي بحثه في باب الأمر.

....

ثانيًا: نفي المسمىٰ الشرعي، فلما قال النبيﷺ: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»، نفىٰ المسمىٰ الشرعي -وهو: الصلاة- علىٰ من لم يقرأ الفاتحة، ونفي المسمىٰ الشرعي دليل علىٰ أن قراءة الفاتحة في الصلاة واجبة.

ثالثًا: ترتب الوعيد والعقاب علىٰ ترك فعل، فإذا ترتب الوعيد والعقاب علىٰ ترك فعل دل ذلك علىٰ أن ذلك الفعل واجب.

رابعًا: الإتيان بـ: «علىٰ»، مثل قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ [المائدة:١٠٥]، فصيغة ﴿عَلَيۡكُمۡ﴾ ظاهرة في الوجوب، وهي تدل علىٰ أن الفعل واجب.

ونحو ذلك من الصيغ.

وهاهنا سؤال: ما هي أقسام الواجب؟

والجواب: الواجب ينقسم بعدة اعتبارات:

الأول: باعتبار الفعل.

الثاني: باعتبار الوقت.

الثالث: باعتبار الفاعل.

*** أما باعتبار الفعل؛ فينقسم الواجب إلىٰ:**

- واجب معين.

- واجب مخير.

والواجب المعين: أن يؤمر العبد بفعلٍ بعينه، مثل أن يؤمر بصلاة الفجر.

والواجب المخير: أن يؤمر بخصلة من خصال معينة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ﴾ [المائدة:٨٩]؛ فالعبد مخيَّر بين خصال معينة، والواجب فيها واحد لا بعينه، فليس مأمورًا بالإطعام وحده، ولا بالصيام وحده، ولا بالتحرير وحده.

وباتفاق المسلمين إذا فعل العبد واحدًا من هذه الأمور الثلاثة بَرِئت الذمة، وإذا ترك الجميع يعاقب علىٰ ترك واحدة؛ لأن المطلوب منه واحد لا بعينه.

سؤال: ما الفرق بين الواجب المعين والواجب المخير؟

الجواب: أن الواجب المعين لا خيار فيه، وأما الواجب المخير فالعبد مخيَّر فيه بين خصال معينة.

وقد يصير الواجب المخير معيناً: إذا كان العبد لا يقدر إلا علىٰ خصلة واحدة.

*** أما الواجب باعتبار الوقت، فينقسم إلىٰ قسمين:**

....

- مطلق.

- مؤقت.

فالمطلق، **هو**: الذي لم يحدد بزمن، مثل: الكفارات.

والمؤقت، **هو**: المحدد بزمن.

وينقسم إلىٰ قسمين:

- موسع.

- مضيق.

فالموسع، **هو**: ما كان الوقت متسعًا لأكثر من فعله، مثل: صلاة الفجر من طلوع الفجر الصادق إلىٰ طلوع الشمس، فالوقت يسع لفعل أكثر من صلاة الفجر.

والمقيد، **هو**: ما كان الوقت لا يتسع لأكثر من فعله، مثل صيام رمضان، فلا يتسع الوقت لأن يصام مع رمضان يومًا غيره.

*** أما باعتبار فاعله؛ فينقسم الواجب إلىٰ قسمين:**

- عيني.

- كفائي.

فالواجب العيني، هو: ما طلب فعله من كل عبد، فكل عبد مطالب بالفعل، مثل: صلاة العصر، وصيام رمضان، ونحو ذلك.

والواجب الكفائي، هو: ما طلب وجوده من غير نظر للفاعل، فالمقصود منه وجود الفعل، وليس له علاقة بالفاعل، مثل: صلاة الجنازة، والأذان، ونحو ذلك.

وهو واجب علىٰ مجموع الأمة، وليس واجبًا علىٰ كل فرد من أفرادها، وإنما علىٰ مجموعها، فإذا قام به البعض سقط عن الباقي.

سؤال: الواجب الكفائي ابتداءً من المخاطب به؟

الجواب: الأمة كلها مخاطبة، فلو تُرِك أَثِمَت الأمة كلها.

وأعني بالأمة: من توفرت فيه شروط الأمر والنهي من البلوغ والعقل، ونحو ذلك.

سؤال آخر: متىٰ يسقط الواجب الكفائي علىٰ المعين من الأمة؟

الجواب: يكفي في سقوطه عن الفرد غلبة الظن، فإذا غلب علىٰ ظن الفرد أن غيره فعله فإنه يسقط عنه، أما إذا لم يغلب علىٰ ظنه أن غيره فعله فيجب عليه أن يفعله.

وهنا أمر مهم ينبغي التنبيه عليه، وهو: أن من تلبس بالواجب الكفائي صار واجبًا عليه وجوبًا عينيًّا؛ لأنه رفع بفعله الإثم عن الباقين.

بمعنىٰ: لو أن إنسانًا ذهب في جنازة فبمجرد ذهابه صارت صلاة الجنازة في حقه واجبة وجوبًا عينيًّا، إذا لم يكن هناك غيره، فيجب عليه أن يصلي عليها.

فالواجب الكفائي قد ينقلب عينيًّا إذا لم يوجد غيره.

سؤال: هل الواجب الكفائي وجوبه وجوب مقاصد أو وسائل؟

الجواب: الواجب الكفائي قد يكون وجوبه وجوب مقاصد، وقد يكون وجوبه وجوب وسائل.

فوجوب مقاصد مثل: صلاة الجنازة.

ووجوب وسائل مثل: علم أصول الفقه.

سؤال: لماذا أوجبنا تعلم أصول الفقه؟

الجواب: لأن فهم الكتاب والسنة متوقف علىٰ فهم أصول الفقه، فصار وجوبه من باب الوسائل لا من باب المقاصد.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والمندوب: ما يثاب علىٰ فعله، ولا يعاقب علىٰ تركه).**

تعريف المندوب بالحد، هو: «ما طلبه الشارع طلبًا غير جازم».

والمصنف إنما عرفه بالثمرة، فقال: **(ما يثاب علىٰ فعله، ولا يعاقب علىٰ تركه).**

وقوله: **(ما يثاب علىٰ فعله)**؛ يقيد بالنية كما تقدم في الواجب.

- **(ولا يعاقب علىٰ تركه)**؛ فخرج بهذا الشق: الواجب.

إذن تعريف المندوب: «ما يثاب علىٰ فعله بنية، ولا يعاقب علىٰ تركه».

وهنا مسألة: هل المندوب مأمور به حقيقة؟ هل أمر الله بالندب؟

والجواب: نعم، أمر الله بالندب؛ لأنه جاء بصيغة الأمر (افعل)، وصيغة الأمر أمر.

يعني: لما يقول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:٩٠]؛ فدخل في الإحسان ما كان واجبًا، وما كان مندوبًا.

فالمندوب مأمور به، لكنه مأمور به أمرًا مقيدًا لا مطلقًا؛ لأن الأصل في الأمر للوجوب، وسيأتي تقرير ذلك.

فإن قيل: هل للمندوب من صيغ يعرف بها؟

قيل: له عدة صيغ؛ منها:

- مجرد فعل النبيﷺ.

- وجود قرينة تصرف الأمر المطلق عن الوجوب.

ونحو ذلك.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والمباح: ما لا يثاب علىٰ فعله، ولا يعاقب علىٰ تركه).**

تعريفه بالحد: «ما خير الشارع فيه من حيث ذاته بين فعله وتركه».

وهذا التخيير علىٰ قسمين:

الأول: أن يكون بالنص، كما قال تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وقال تعالىٰ: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَٰعٌ لَّكُمْ﴾ [النور:٢٩].

الثاني: أن يكون بالسكوت، كما قال ﷺ: «**الحلال ما أحل اللَّه في كتابه، والحرام ما حرم اللَّه في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه**». أخرجه ابن ماجه.

وفسره المصنف بالثمرة.

قوله: (ما لا يثاب علىٰ فعله، ولا يعاقب علىٰ تركه)، بمعنىٰ: أنه يستوي فيه الفعل والترك من جهة الثواب والعقاب، فيستوي فيه الثواب والعقاب من جهة فعله وتركه، فإذا فعله العبد فإنه لا يثاب ولا يعاقب، وإذا تركه فإنه لا يثاب ولا يعاقب.

....

لكن لابد من إضافة قيد حتىٰ يكون التعريف صحيحًا، حيث إن قوله: (**ما لا يثاب علىٰ فعله**) يدخل فيه المكروه، وقوله: (**ولا يعاقب علىٰ تركه**) يدخل فيه المندوب.

سؤال: ما هو هذا القيد؟

الجواب: «بذاته»، أي: المباح من حيث هو، فالعبد مخير فيه بين الفعل والترك، أما إذا تعلق بواجبٍ فإن المباح يكون واجبًا، وإذا تعلق بمندوب فإن المباح يكون مندوبًا، وإذا تعلق بمحرم فإن المباح يكون محرمًا، وهكذا.

فمثلًا: المشي إلىٰ المسجد من حيث هو حكمه أنه مباح، لكن إذا توقفت الصلاة في المسجد علىٰ المشي، كان حكم المشي واجبًا؛ لأنه تعلق بفعل واجب؛ لكن وجوبه بالقصد الثاني لا بالأول.

فإن قيل: هل للمباح أقسام؟

قيل له: الإباحة تنقسم إلىٰ قسمين:

- إباحة شرعية.
- إباحة عقلية.

فالإباحة الشرعية، هي: ما دلَّ عليها خطاب الشرع؛ إما بنصٍّ، أو سكوت.

وهذه الإباحة مأخوذة من الشرع.

والإباحة العقلية، هي: الإباحة المتعلقة بما قبل ورود الشرع.

وهذه الإباحة مأخوذة من العقل، وستأتي مسألة الإباحة العقلية في كلام المصنف.

ومن الفروق بين الإباحة الشرعية والعقلية: أن الإباحة الشرعية يدخلها النسخ، والإباحة العقلية لا يدخلها النسخ.

فإن قيل: ما هي صيغ المباح؟

قيل: له عدة صيغ؛ منها:

- النص علىٰ التحليل.
- رفع الجناح.
- السكوت عن الحكم.
- الأمر المصروف إلىٰ الإباحة.

ونحو ذلك.

وهاهنا سؤال: هل المباح مأمور به؟

الجواب: المباح ليس مأمورًا به من جهة ذاته، فمثلًا: هل العبد مأمور بالمشي إلىٰ المسجد من حيث المشي؟

الجواب: لا، لم يأت نص (امشِ إلىٰ الصلاة)، فهو من حيث ذاته ليس مأمورًا به، لكن لما تعلق بأمر صار مأمورًا به.

كذلك إذا تعلق بمحرم، فالمحرم إذا كان لا يمكن أن يترك إلا بأمر مباح، صار ذلك المباح واجب الفعل.

فمثلًا: لو ذهب رجل إلىٰ السوق فوجد امرأة عارية، ولا يمكن له أن يجتنب هذا المحظور إلا بالمشي، صار المشي في هذه الحال مأمورًا به، لا من حيث ذاته لكن لما تعلق باجتناب محظور.

فلو سألتُ: المباح متىٰ يكون مأمورًا به؟

الجواب: إذا تعلق بأمرٍ، أو كان سببًا لاجتناب محرم.

فإن سأل سائل: هل المباح من الأحكام الشرعية؟

الجواب: نعم؛ لأن الله خير العبد فيه بين الفعل والترك.

فإن قيل: هو سكوت عن الخطاب، وليس خطابًا؟

قيل له: هذا نوع من أنواع المباح، فالمباح قد يكون خطابًا كقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، وقد يكون سكوتًا، وهذا السكوت مُضَمَّن للخطاب؛ لأن سكوته -جل وعلا- تضمن كون العبد مخيرًا بين الفعل والترك.

ومن العجيب: ما حكي عن بعض المتكلمين من إنكار المباح في الشريعة!

....

وهذا قول مخالف للإجماع.

*** تنبيه:**

لما كان التكليف عند المتكلمين -ومنهم الجويني كما في «البرهان»-: إلزام ما فيه كلفة، أخرجوا المباح عن أن يكون من أحكام التكليف.

ومنهم من أدخل المباح في أحكام التكليف، وحمل ذلك علىٰ: وجوب اعتقاد المباح.

وقد تقدم نقض مصطلح (التكليف)، وبيان أنه مبني علىٰ أصل عقدي فاسد، وما بُني علىٰ فاسد فهو فاسد.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والمحظور -أي: المحرم-: ما يثاب علىٰ تركه، ويعاقب علىٰ فعله).**

قوله: (ما يثاب علىٰ تركه)، لابد من قيد حتىٰ يكون التعريف صحيحًا.

ما هو هذا القيد؟

القيد هو: «بنيَّة»، فحتىٰ يثاب العبد علىٰ ترك المحرم فلابد له من نية، فإذا لم ينو أنه تركه لأجل الله فإنه لا يثاب.

وقول المصنف: (ويعاقب علىٰ فعله)، لابد فيه أيضًا من قيد حتىٰ يكون التعريف صحيحًا.

ما هو هذا القيد؟

القيد هو: «قصدًا»، كما تقدم في الواجب.

وتعريفه بالحد: «ما طلب الشارع تركه طلبًا جازمًا».

فإن قيل: ما هي صيغ التحريم؟

قيل: من صيغ التحريم ما يأتي:

أولًا: النهي المطلق.

ثانيًا: التصريح بالتحريم، أو الكراهة.

ثالثًا: الوعيد علىٰ الفعل، أو ترتب الحد علىٰ الفعل.

إلىٰ غير ذلك.

والمحرم، منه:

- **ما تحريمه تحريم مقاصد**، كالشرك، والزنا، ونحو ذلك.

- **ما تحريمه تحريم وسائل**، كالذبح لله في مكان ذبح فيه لغير الله، والنظر للمرأة الأجنبية، ونحو ذلك.

والنوع الثاني: يباح للمصلحة الراجحة دون الأول.

ومثاله: إباحة نظر الخاطب للمخطوبة مع كونها أجنبية.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الشارع لا يحرم إلا ما كان مفسدته خالصة كالشرك، أو راجحة كالخمر.

وهاهنا سؤال: هل يجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد من جهة واحدة؟

الجواب: يجتمعان في الجنس والنوع، لا في الأفراد.

فمثلًا: السجود؛ قد يكون واجبًا، وقد يكون شركًا؛ فالسجود لله واجب، والسجود للقبر تقربًا له شرك.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(والمكروه: ما يثاب علىٰ تركه، ولا يعاقب علىٰ فعله).**

كل ما يثاب علىٰ تركه لابد فيه من قيد وهو: النية.

قوله: (ولا يعاقب علىٰ فعله)؛ بمعنىٰ: أن الإنسان إذا فعل مكروهًا فإنه لا يعاقب، لكنه يُذَم.

فمثلًا: لو أن إنسانًا التفت في صلاته لغير حاجة، فهل يعاقب؟

الجواب: لا.

هل هو مذموم؟

الجواب: نعم، هو مذموم.

والكراهة تزول بوجود الحاجة.

وتعريف المكروه بالحد: «ما طلب الشارع تركه طلبًا غير جازم».

هذا المكروه في اصطلاح الأصوليين.

وأما في عرف الشارع، وفي كلام السلف: فإنه يطلق علىٰ المحرم، كما قال تعالىٰ: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء:٣٨]؛ أي: محرمًا.

والأصل حمل الكراهة في لسان الشارع علىٰ المحرم إلا إذا دل دليل علىٰ أنه يريد بالكراهة: الكراهة التنزيهية.

ومن الغلط البين والضلال الواضح: أن تحمل الألفاظ الشرعية علىٰ المصطلحات الحادثة أو المعاني الحادثة.

فيحمل مثلًا: لفظ (المكروه) في الشرع علىٰ معنىٰ المكروه في اصطلاح الأصوليين.

وما أوقع كثير من أهل البدع في التلبيس علىٰ الناس إلا هذا الأمر ونحوه، فحملوا المصطلحات الشرعية علىٰ المعاني التي أحدثوها.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن الأحكام الشرعية التي سبق ذكرها هي متقابلة باعتبار الحكم الشرعي.

فالواجب ضد: المحرم، **والمندوب ضد**: المكروه.



قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والصحيح: ما يعتد به، ويتعلق به النفوذ).

انتهىٰ المصنف من الأحكام الشرعية المتعلقة بطلب أو تخيير، وبدأ في الأحكام الوضعية.

فذكر الصحيح والباطل، وهما علامتان علىٰ الأحكام الشرعية، لا يؤمر بهما العبد، وإنما يوصف فعل العبد بالصحة أو البطلان.

والصحة: تطلق في باب العبادات، وتطلق أيضًا في باب المعاملات.

فالصحة في باب العبادات تطلق علىٰ: ما أجزأ وبَرِئت به الذمة.

فمثلًا: إنسان يصلي، متىٰ يقال: صلاته صحيحة؟

إذا أجزأته ولم يطالب بالقضاء.

وهذا ما ذهب إليه الفقهاء.

وذهب أهل الكلام إلىٰ أن الصحيح هو: ما وافق الأمر.

ويظهر أثر الخلاف فيمن فعل العبادة ظنًّا منه أنها صحيحة، وهي ليست صحيحة.

فعند الفقهاء: لا توصف بالصحة، وعند بعض المتكلمين: توصف بالصحة مع عدم القضاء؛ لأنه غلب علىٰ ظنه أنها صحيحة، فتكفي الموافقة في اعتقاد المكلف وإن لم تكن صحيحة في نفس الأمر.

أما في المعاملات فالصحة تطلق علىٰ: ما يترتب عليه أثره ويحصل به المقصود.

فمثلًا: لما أبيع شيئًا متىٰ يقال: إن هذا البيع صحيح؟

إذا انتقل الملك من البائع إلىٰ المشتري، وصار للمشتري أن يتصرف بالمبيع.

نعود إلىٰ كلام المصنف، المصنف قال: (**الصحيح: ما يعتد به، ويتعلق به النفوذ**).

والنفوذ: من نفذ السهم بمعنىٰ: بلغ المقصود، فنفذ السهم إذا بلغ المقصود، والنفوذ متعلق بالمعاملات؛ لأنه هو الذي يحصل به المقصود.

وقول المصنف: (**يعتد به**) هذا متعلق بالعبادات؛ أي: إنها تكون مقبولة عند الله -جل وعلا-.

قد يقول قائل: متىٰ تحصل الصحة؟ أو متىٰ نحكم علىٰ الفعل بأنه صحيح؟

قيل له: إذا فعل المأمور به علىٰ وفق الأمر الشرعي مستوفي الشروط مع انتفاء الموانع.

فلو أن إنسانًا صلىٰ من غير طهارة، هل يحكم علىٰ فعله بأنه صحيح؟

الجواب: لا.

وهاهنا سؤال: هل هناك تلازم بين الصحة والثواب؟ بمعنىٰ: إذا حكمنا علىٰ الفعل بأنه صحيح، هل لابد أن يثاب عليه؟

الجواب: لا، ليس هناك تلازم بين الصحة والثواب، فقد تكون عبادته صحيحة ولا يثاب، وقد يثاب ولا تكون عبادته صحيحة.

فمثلًا: صلاة العبد الآبق -وهو الذي هرب من سيده- صحيحة، لكن لا يثاب عليها.

مثال آخر: ما جاء في صحيح مسلم عن صفية، عن بعض أزواج النبي ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**من أتىٰ عرَّافًا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**»؛ فلو أن إنسانًا ذهب إلىٰ كاهن أو ساحر يخبر بالمغيبات، فسأله ولا يريد أن يصدقه؛ فإنه لا تقبل صلاته أربعين ليلة مع أنها صلاة صحيحة.

وقد يثاب ولا تكون صحيحة، فمثلًا: لو أن إنسانًا بدأ في الصلاة، وفي الركعة الثانية انتقض وضوؤه، هل يثاب علىٰ ما فعله في الركعتين؟

الجواب: نعم، يثاب، مع أن صلاته ليست صحيحة.

فظهر بذلك أنه لا تلازم بين الصحة والثواب.

❊ ❊ ❊

*** ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والباطل: ما لا يتعلق به النفوذ، ولا يعتد به).**

الباطل في مقابل الصحيح، فما قلناه في الصحيح يقال في الباطل؛ لأنه عكسه، فالباطل في العبادات: ما لا تبرأ به الذمة ولا يعتد به، والباطل في المعاملات: ما لا يتعلق به النفوذ، فلا يترتب عليه الأثر المقصود.

ومن الأحكام الوضعية مما لم يذكره المصنف:

- **السبب، وهو:** «ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته».

ومثاله: زوال الشمس، فهي سبب لصلاة الظهر، فيلزم من زوالها وجوب الصلاة، ومن عدمها عدم وجوب صلاة الظهر؛ لعدم دخول الوقت.

وقولنا: «**لذاته**»؛ احترازًا مما لو قارن السبب فقدان شرط، أو وجود مانع.

- **الشرط، وهو:** «ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته».

ومثاله: الطهارة، فالطهارة للصلاة شرط، فيلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة، لكن لا يلزم من وجود الطهارة أن يصلي، فقد يصلي وقد لا يصلي.

- **المانع، وهو**: «ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته».

ومثاله: الحيض للمرأة، فوجود الحيض مانع من الصلاة، وعدمه لا يلزم منه أن تصلي المرأة.

إذن هذه هي الأحكام الشرعية.

بعد ذلك انتقل المصنف إلىٰ أمر ليس له علاقة بأصول الفقه، بل هي مسائل نظرية كلامية لا علاقة لها بأصول الفقه.



* **قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: (والفقه أخص من العلم).**

لما تكلم المصنف عن تعريف الفقه؛ أراد أن يجعل مقارنة بين العلم وبين الفقه.

فقال: (الفقه أخص من العلم)، لماذا كان الفقه أخص من العلم؟

الجواب: لأن الفقه متعلق بالأحكام العملية، والعلم يتعلق بالأحكام العملية وغير الأحكام العملية، فكان الفقه أخص من العلم.

سؤال: أي فقه؟

الجواب: الفقه علىٰ اصطلاح الأصوليين.

أما الفقه الشرعي فهو: علم، وزيادة، وهذه الزيادة هي: العمل.

فالفقه الشرعي أعم من العلم.

والفقه في اصطلاح الأصوليين أخص من العلم.

كيف كان أخص؟

الجواب: لأنه متعلق بالأحكام العملية فقط.

والمقارنة هي بين الفقه والعلم الشرعي، لا بين الفقه وكل العلوم.

أما إذا أردنا أن نقارن بين الفقه وبين كل العلوم، فلاشك أن الفقه أخص؛ لأن الفقه نوع من أنواع العلوم، فالعلم جنس، وأنواعه كثيرة منها الفقه.

فكل فقه علم، وليس كل علم فقهًا.

لكن الفقه الشرعي بينه وبين العلم عموم وخصوص وجهي.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والعلم: معرفة المعلوم علىٰ ما هو به).**

انتقل المصنف إلىٰ ما يتعلق بالمقدمات المنطقية التي هي دخيلة علىٰ علم أصول الفقه، وقد تأسىٰ في ذلك بالقاضي عبد الجبار في «العمد»، ومن نحا نحوه.

وقد اعترف أبو الحسين البصري المعتزلي بأن هذه المقدمات دخيلة ينبغي أن تحذف من أصول الفقه؛ فقال في «المعتمد»: «ثم الذي دعاني إلىٰ تأليف هذا الكتاب -يعني: «المعتمد»- في أصول الفقه بعد شرحي كتاب «العمد»، واستقصاء القول فيه: أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، **وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو: القول في أقسام العلوم، وحد الضروري منها والمكتسب، وتولد النظر العلم، ونفي توليده النظر، إلىٰ غير ذلك، فطال الكتاب بذلك**، وبذكر ألفاظ العمد علىٰ وجهها، وتأويل كثير منها.

فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم وإن يعلق به من وجه بعيد.. ».

وممن أدخل علم المنطق في الأصول: الغزالي في «المستصفىٰ»، وجعله من عمد أصول الفقه، فمن لم يعرف المنطق عنده لا يوثق به.

وهذا من القول بلا علم، فهل الصحابة لا يوثق بهم لكونهم لم يعرفوا المنطق؟!

وهل الأئمة المتبوعون كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، لا يوثق بعلمهم؟!

كبرت كلمة خرجت من فيه! والله المستعان.

والمصنِّف في هذه الجملة بدأ بتعريف العلم، فقال: (معرفة المعلوم علىٰ ما هو به).

وهذا تعريف الباقلاني للعلم، وقد تبعه عليه المصنف هنا، وانتقده في «البرهان».

والمراد بالمعلوم: ما من شأنه أن يُعلم.

ويعترض عليه: أنه عرفه بالمعلوم، والمعلوم مشتق من العلم، وهذا يلزم منه الدور.

- **(علىٰ ما هو به)؛ بمعنىٰ**: أن يكون مطابقًا للواقع، فخرج بذلك: الخيال الذي لا يكون مطابقًا للواقع.

فقد يتخيل الإنسان وجود دابة بمائة عين، ومائتي رجل، وهذا غير موجود في الواقع، فلا يسمىٰ علمًا.

واختلف في العلم هل يمكن أن يحد أو هو واضح لا يحتاج إلىٰ تعريف؟

فمنهم من قال: يحد.

ومنهم من قال: لا يحتاج إلىٰ حد.

والصحيح: أنه لا يحتاج إلىٰ حدٍّ يبين حقيقته وكنهه؛ لوضوحه، وتعريف المعرفين له ما زاده إلا إشكالًا وتعقيدًا، ولهذا اختلفوا فيه.

وهذه هي طريقة المناطقة يُعرِّفون المعلوم بقصد بيان حقيقته؛ حتىٰ يجعلوه مشكلًا.

والحقيقة تتصور في الذهن بلا حد، فكل عربيٍّ يتصور في ذهنه حقيقة الشيء، وقد يعسر عليه أن يبينه بلفظه.

لكن قد نحتاج إلىٰ التعريف بالوصف من باب التمييز.

والتعريف الذي ذكره المصنف: (والعلم: معرفة المعلوم علىٰ ما هو به)، فيه لوثة كلامية من جهة تعلقه بالله، فلا تسمىٰ معرفة الله عندهم علمًا إلا إذا كانت المعرفة مبنية علىٰ إثبات وجود الله بدليل العقل.

ولهذا اعترض الجويني في كتابه «الإرشاد» علىٰ المعتزلة، فقال: «فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع؛ فإنه اعتقاد المعتقد علىٰ ما هو به مع سكون النفس إلىٰ المعتقد، ثم هو ليس بعلم».

....

فهم يرون أن معرفة الله لا تحصل إلا من جهة النظر!

والمراد بالنظر عندهم: أن الأجسام لا تخلو من الأعراض -أي: صفات-، والأعراض لازمة للأجسام، وهي حادثة، تبقىٰ وتزول، وهذا يدل علىٰ حدوثها.

وكون الجسم لا ينفك عن العرض، والعرض حادث؛ دل علىٰ أن الجسم حادث، والله منزَّه عن الحدوث.

فرتبوا دليلهم علىٰ مقدمة عسرة لا يحتاج إليها: وهي: **إثبات حدوث الحوادث**.

والذي ينقض مذهبهم: أن معرفة الله فطرية وليست نظرية.

قال تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [الروم:٣٠].

وقال النبيﷺ: «**ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يمجسانه...**». أخرجه البخاري.

ولهذا جميع الأمم تقر بوجود صانع من غير أن يجمعهم عليه جامع.

❊ ❊ ❊

* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والجهل: تصور الشيء علىٰ خلاف ما هو به).**

الجهل هو: ضد العلم، فإذا عرفت العلم عرفت الجهل، وإذا عرفت الجهل عرفت العلم.

والجهل يقسم إلىٰ قسمين:

- **جهل بسيط،** وهو: نفي العلم بالكلية، فإذا سئل عن الشيء؛ قال: لا أدري.

- **جهل مركب،** وهو: ادعاء العلم في مسألة هو جاهل بها، فهو لا يدري ولا يدري أنه لا يدري.

بمعنىٰ: لو قلت لأحد من الناس: عرف لي العلم، فقال: لا أدري، هذا يسمىٰ جهلًا بسيطًا.

لكن لو قلت له: عرف لي العلم، فقال: العلم يُشبه الماء، فهذا جهل مركب؛ لأنه لا يدري، ولا يعلم أنه لا يدري.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والعلم الضروري: ما لا يقع عن نظر واستدلال، كالعلم الواقع بإحدىٰ الحواس الخمس التي هي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، أو بالتواتر.**

وأما العلم المكتسب فهو: الموقوف علىٰ النظر والاستدلال).

لما عَرَّف المصنف العلم، ذكر أقسامه.

فالعلم ينقسم إلىٰ:

- علم ضروري.

- علم مكتسب أو علم نظري.

فالعلم الضروري: لا يحتاج فيه إلىٰ نظر واستدلال.

فلو قلت: السماء فوقنا، هذا علم ضروري؛ لأنه مدرك بالمشاهدة، فلا نحتاج إلىٰ إقامة الأدلة عليه.

وقد جعله المصنف إما أن يكون ما وقع عليه الحس، أو حصل بالتواتر.

وأما العلم المكتسب: فلابد فيه من إقامة الأدلة عليه، فهو يحتاج إلىٰ نظر واستدلال.

وحصر العلم الضروري فيما وقع عليه الحس الظاهر، أو التواتر: لوثة

....

كلامية؛ إذ إن متأخري أهل الكلام كالباقلاني، والجويني، والغزالي، والآمدي، ونحوهم زعموا أن ما ثبت بخبر الآحاد لا يفيد العلم مطلقًا، وإنما يفيد الظن حتىٰ وإن احتفت به قرائن.

وخبر الآحاد قد يكون قطعيًّا يقينيًّا، وذلك إذا احتفت به قرائن.

ثم إن الحواس قد تدرك الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه، فقد يخطئ البصر، وكذلك الذوق، وغيرهما من الحواس.

فهذه لوثة كلامية أدخلها المصنف وغيره في علم أصول الفقه.

ثم مما يجب أن يعلم: أن ما يصدق عليه حد التواتر الذي اصطلح عليه المتكلمون أمثلته قليلة جدًّا، وعليه فجلُّ الشريعة ليس من قبيل العلم الضروري.

والأقرب في تعريف الضروري أن يقال: «ما لا يمكن دفعه، ولا يحتاج فيه إلىٰ نظر واستدلال».

كما أن تسمية العلم النظري بالمكتسب فيه لوثة كلامية أخرىٰ؛ ذلك أن هذا العلم لما كان متوقفًا علىٰ فعل العبد ونظره، ومتقرر عندهم أن العبد له قدرة غير مؤثرة وهي التي يسمونها بالكسب، جعلوا تأثير فعل العبد في العلم النظري كسبًا.

وقد ذكر الجويني في البرهان أن العلم النظري مقدور بالقدرة الحادثة.

فالمؤلف وأئمته حقيقة قولهم هو: قول الجبرية في باب القدر، فهم ينكرون ربط الأسباب بمسبباتها، ويسلبون القدرة في فعل العبد؛ لأنها قدرة غير مؤثرة.

فالذي يؤثر هو الله، والسبب هو مجرد علامة فقط.

وإذا تعمقنا أكثر وجدنا أنهم يجعلون ما هو من قبيل العلم الضروري من العلم النظري.

فمثلًا: يجعلون إثبات وجود الله من العلم النظري.

وهذا ضلال بين؛ فالله قد فطر العباد علىٰ وجوده، فإثبات وجود الله مركوز في الفطر لا يحتاج إلىٰ إثبات.

وهذا ما قرره أهل السنة والجماعة.

❊ ❊ ❊

* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والنظر هو: الفكر في حال المنظور فيه).**

انتقل المصنف إلىٰ أمر آخر ليس له علاقة بأصول الفقه، وهو: النظر.

والمصنف لما عرف الضروري، بأنه: **(ما لا يقع عن نظر)**، احتاج أن يعرف النظر؛ فقال: **(هو الفكر في حال المنظور فيه)**.

والفكر هو: حركة في الذهن، بمعنىٰ: أن يُعمِلَ العبدُ ذهنه في أمر معقول؛ حتىٰ يصل إلىٰ المطلوب.

فالعلم الضروري لا يحتاج فيه إلىٰ إعمال فكر، أما العلم النظري فيحتاج فيه إلىٰ إعمال فكر.

والإدراك بلا حكم، يسمىٰ: التصور، فهو مجرد تصور في الذهن.

والإدراك مع حكم، يسمىٰ: التصديق.

فتصور بيع مثلًا من غير حكم، يسمي: تصورًا، فإن تصوره مع الحكم عليه بأنه حلال أو حرام كان تصديقًا.

وهذه كلها أمور ليس لها علاقة بأصول الفقه.

* * *

* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والاستدلال: طلب الدليل، والدليل هو: المرشد إلىٰ المطلوب؛ لأنه علامة عليه).**

لما عرف العلم النظري بأنه لا يحتاج فيه إلىٰ نظر واستدلال، احتاج أن يعرف الاستدلال؛ فقال: **(الاستدلال: طلب الدليل)**.

وكل ما كان فيه السين والتاء فإنه يفيد الطلب، فلما أقول: الاستنصار، بمعنىٰ: طلب النصرة، والاستسقاء: طلب السقيا.

ثم قال المصنف: (والدليل هو: المرشد إلىٰ المطلوب).

هذا تعريفه لغة، فالدليل يوصل إلىٰ المطلوب.

وأما اصطلاحًا فيعرفونه بقولهم: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلىٰ مطلوب خبري».

فالمطلوب الخبري لا يمكن أن نصل إليه إلا بالدليل.

وهذه أيضًا لوثة كلامية، فالدليل لا يكون صحيحًا عند أهل الكلام في المطلوب الخبري القطعي إلا إذا كان قطعيًّا.

والمطلوب الخبري القطعي يعني: ما يتعلق بباب الاعتقاد.

فإن قيل: ما هو الدليل القطعي عند أهل الكلام؟

قيل له: الدليل القطعي عندهم: العقل، أو القرآن والسنة المتواترة، بشرط عدم مخالفتهما للدليل العقلي.

فالقرآن لا يكون قطعيًّا إلا إذا كان موافقًا للعقل.

والسنة المتواترة لا تكون قطعية إلا إذا كانت موافقة للعقل.

فإذا خالف القرآن العقل لم يكن قطعيًّا من جهة الدلالة، فلا يُحتَجُّ به في باب الاعتقاد، وإنما يُؤَوَّل، وكذلك السنة المتواترة.

ولهذا تعريفهم للدليل فيه لوثة كلامية.

ومنهم من فرق بين الدليل والأمارة، فجعل الدليل قطعيًّا، والأمارة ظنية.

وقد قال الجويني في «التلخيص»: «قيل: ما صار إليه معظم المحققين أن اسم الدلالة يتخصص بما يقتضي العلم من الأدلة السمعية والعقلية، فأما ما لا يقتضي العلم فسُمِّي أمارة».

وخبر الآحاد عندهم لا يحتج به في باب الاعتقاد؛ لأنه ظني.

وهذه من الأمور التي أدخلها أهل الكلام في أصول الفقه وليست منه.

والتعريف المختار للدليل، هو: «كل ما أرشد إلىٰ المطلوب».

سواء كان المرشِد يفيد العلم أو يفيد الظن، وسواء كان المطلوب ظنيًّا أو قطعيًّا.

وقول المصنف: **(لأنه علامة عليه)**.

جعل الدليل علامة علىٰ وجود المطلوب، وهذه لوثة كلامية أخرىٰ، فالجويني ينكر ربط الأسباب بمسبباتها، ويرىٰ أنها مجرد علامة.

....

فالأشاعرة ينفون تأثير السبب في المسبب، ويرون أن حصول المسبب عند السبب لا به، فيرجع إلىٰ ما جرىٰ في العادة أنه بالاقتران يحصل المسبب.

ومذهبهم مخالف للقرآن:

قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل:٣٢].

وقال تعالىٰ: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤].

وقال تعالىٰ: ﴿وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُوا۟ جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ [الإنسان:١٢].

فقد ربط الله الأسباب بمسبباتها.

وهاهنا سؤال: هل هناك فرق بين النظر والاستدلال؟

الجواب: من المتكلمين من جعلهما بمعنىٰ واحد، ومنهم من جعل النظر أعم من الاستدلال؛ فالنظر يكون في التصورات والتصديقات، والاستدلال خاص بالتصديقات.



* **قال المصنف** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(والظن: تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر.**

والشك: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما علىٰ الآخر).

انتقل المصنف إلىٰ الظن وإلىٰ الشك.

يعني أن مراتب الإدراك: إما أن تكون علمًا، وإما أن تكون ظنًّا، وإما أن تكون وهمًا، وإما أن تكون شكًّا.

فالعلم: ليس فيه تجويز أمرين، وإنما علىٰ ما هو عليه.

والظن: فيه تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر، فالراجح يسمىٰ ظنًّا.

والمرجوح يسمىٰ **وهمًا**.

وإذا تساوىٰ الأمران فإنه يسمىٰ **شكًّا**.

فهذه هي مراتب الإدراك.

وقول المصنف: (والظن: تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر)، ليس بصحيح؛ فإن الظن هو الراجح من الاحتمالين، لا تجويز الاحتمالين.

* **تنبيه:**

الظن قد يطلق في النصوص الشرعية علىٰ العلم والجزم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة:٤٦].

وقد يطلق علىٰ الشك المقابل لليقين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية:٣٢].

فإن قيل: هل يعمل بالظن؟

قيل له: من عجز عن اليقين فإن الواجب عليه أن يعمل بغلبة الظن، فإن غلبة الظن تنزل منزلة العلم في العمل.

ولا فرق بين أن يكون الظن في الدليل من جهة الثبوت أو من جهة الدلالة، فإن الظن يعمل به، ويحتج به مطلقًا في كل مسائل الدين بخلاف ما ذهب إليه أهل الكلام.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الفقهاء يستعملون الشك في مقابلة اليقين، فيدخل في الشك: الظن، والوهم، والشك.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وعلم أصول الفقه: طرقه علىٰ سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها).**

عرف المصنف -رحمه الله تعالىٰ- في هذه الجملة أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا.

وقد تقدم الحديث علىٰ تعريف أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا، وذكرنا أن أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا هو: «أدلة الأحكام الشرعية علىٰ طريق الإجمال ووجوه دلالتها».

وقد اختلف الأصوليون في تعريف أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا، علىٰ أقوال؛ منها:

القول الأول: من جعل أصول الفقه هو: الأدلة، وهذا هو الصحيح، فأصول الفقه هو: «أدلة الفقه من حيث الإجمال».

فالأصولي إنما يبحث عن الدليل ما هو، وما هي مرتبته، وما وجوه دلالته.

القول الثاني، وهو الذي ذهب إليه أبو المعالي الجويني: أن علم أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا هو: «طرق الفقه علىٰ سبيل الإجمال».

فلم يجعل أصول الفقه باعتباره كونه لقبًا هو: الأدلة وإنما عبر بالطرق، حتىٰ يشمل الأدلة، ويشمل أيضًا قواعد الأدلة، وغير ذلك.

قد يقول قائل: لم عبر بالطرق ولم يعبر بالأدلة؟

قيل له: هذه أيضًا لوثة كلامية؛ لأن الدليل عند أبي المعالي الجويني وغيره من أهل الكلام لا يكون دليلًا إلا إذا كان قطعيًّا، ولهذا لما أراد أن يعرف أصول الفقه لم يعبر بالأدلة، وإنما عبر بالطرق؛ لأن الطريق لا يشترط فيه أن يكون قطعيًّا.

وأصول الفقه قد دخل فيه أخبار الآحاد، والإجماع، ونحو ذلك، وهي ظنية.

ومن عجيب أمر الجويني في كتاب «التلخيص»: أنه اشترط في أصول الفقه القطع، ولما اعتُرض عليه بخبر الآحاد زعم أن أخبار الآحاد ونحوها من الأدلة ظنية إنما تتعلق بأصول الفقه من جهة تثبيتها أدلة علىٰ وجوب الأعمال، وذلك مما يدرك بالأدلة القاطعة، وأما العمل المتلقىٰ منها فمتصل بالفقه دون أصول الفقه.

والأدلة القاطعة التي يحتج بها عندهم في حقيقة الأمر هي: الأدلة العقلية.

ولهذا الجويني استند في الاستدلال للإجماع بما زعم أنه قطعي، فقال في «البرهان»: «فإن تمسك مثبتو الإجماع بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة**»، وقد روىٰ الرواة هذا المعنىٰ بألفاظ مختلفة،

فلست أرىٰ للتمسك بذلك وجهًا؛ لأنها من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات، وقد تكرر هذا مرارًا...».

وهذا كله ناتج عن علم الكلام، وتعظيم العقل، ورد الأدلة التي زعموا أنها ظنية، ومنها: خبر الآحاد.

ثم قال: (وكيفية الاستدلال بها)؛ بمعنىٰ: كيفية الاستدلال بالأدلة علىٰ الأحكام، ويدخل فيه حال المستدل.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأبواب أصول الفقه أقسام: الكلام، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأفعال، والناسخ والمنسوخ، والإجماع، والأخبار، والحظر والإباحة، وترتيب الأدلة، وصفة المفتي والمستفتي، وأحكام المجتهدين).**

بعدما عرَّف المصنف أصول الفقه وذكر شيئًا مما يتعلق بمراتب الإدراك إلىٰ غير ذلك؛ شرع في ذكر الأبواب المتعلقة بأصول الفقه.

وأهل العلم يقولون: إذا أردت أن تضبط فنًّا فعليك بمعرفة أبوابه.

ولهذا المصنف ذكر أبواب أصول الفقه، وقد سار في هذا الترتيب علىٰ طريقة أبي الحسين البصري المعتزلي في كتابه «المعتمد».

ومن عجيب هذا الترتيب: أنهم أخروا الأخبار التي هي السنة، وعطفوها علىٰ الإجماع.

قد يقول قائل: لماذا؟

قيل له: لأنها ظنية، وما كان ظنيًّا فحقه أن يؤخر.

فانظروا ما الذي جرَّ علم الكلام علىٰ أهل الكلام، حتىٰ أخروا ما حقه التقديم، والله المستعان.



* **قال المصنف** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(فأما أقسام الكلام: فأقل ما يتركب منه الكلام: اسمان، أو اسم وفعل، أو فعل وحرف، أو اسم وحرف).**

هذه المباحث التي ذكرها المصنف مباحث نحوية، والأولىٰ عدم بحثها في أصول الفقه؛ لأنها متعلقة بعلوم مستقلة، وطالب العلم إذا أراد أن يدرس النحو إنما يدرسه من كتب النحويين لا الأصوليين؛ فلابد أن يستقل كل فنٍّ بفنه.

قال الشاطبي في «الموافقات»: «كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها، وتم البحث فيه في علمه، وإن انبنىٰ عليه الفقه؛ كفصول كثيرة من النحو، نحو: معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام علىٰ الحقيقة والمجاز، وعلىٰ المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك».

فإن قيل: الأصوليون قد أضافوا في النحو علىٰ ما ذكره النحويون ما يخدمون به الفقه؟

قيل له: هذه الإضافة لابد وأن تكون موجودة عند النحاة، وإلا كانوا قد أضافوا في الفن ما ليس منه.

فالأصوليون في العلوم المستقلة لا يخلو حالهم من أمرين:

الأول: أن يقرروا ما قرره أصحاب الفن في كتبهم، وإذا كان الأمر كذلك فيؤخذ العلم من أصله ومنبعه.

الثاني: أن يضيفوا شيئًا جديدًا: إما أنه لا يعرفه أصحاب الفن، أو يخالف ما عليه أصحاب الفن، وعلىٰ كلا التقديرين فالعبرة بما عليه أهل الصنعة والفن.

نعود إلىٰ كلام المصنف.

الكلام هو: اللفظ المركب المفيد بالوضع.

والكلام لا يسمىٰ كلامًا في لغة العرب إلا إذا كان لفظًا ومعنىٰ.

وحصل نزاع بين أهل الكلام في مسمىٰ الكلام:

فذهبت المعتزلة إلىٰ: أن الكلام يطلق علىٰ اللفظ فقط، من غير نظر إلىٰ المعنىٰ، فمجرد اللفظ هو الكلام، ولهذا قالوا: إن الله يتكلم، والمراد بالكلام: اللفظ، واللفظ عندهم مخلوق.

وذهبت الأشاعرة إلىٰ: أن الكلام يطلق علىٰ المعنىٰ دون اللفظ، ولهذا قالوا: إن الله يتكلم بكلام قائم في نفسه.

وأما عند أهل السنة والجماعة: فإن الكلام لابد فيه من لفظ ومعنىٰ، كما أن الإنسان لا يسمىٰ إنسانًا إلا إذا كان بجسد وروح.

دل عليه: قوله تعالىٰ: ﴿مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَآئِهِمْۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف:٥].

فسمىٰ الله ما يخرج من الفم كلمة، والذي يخرج من الفم هو: اللفظ، ثم وصف الكلمة بأنها كذب، والمعنىٰ هو الذي يوصف بالصدق والكذب، فدل ذلك علىٰ أن الكلام يطلق علىٰ اللفظ والمعنىٰ معًا.

قال المصنف: (فأقل ما يتركب منه الكلام: اسمان..).

فإن سأل سائل: هل المصنف مال إلىٰ قول المعتزلة؛ إذ جعل الكلام لفظًا، ولم يجعله معنىٰ؟

الجواب: الذي يظهر لي: أن المصنف يتكلم هنا عن كلام المخلوق، لا كلام الخالق، فكلام المخلوق مؤلف من حروف، ومنه القرآن.

فالقرآن من جهة لفظه عند الأشاعرة هو مخلوق، وبالتالي هو مؤلف من حروف.

ثم قال: (اسمان) يعني: مبتدأ وخبر، مثل: «الله إلهنا»، فالاسم الكريم: مبتدأ، و(إلهنا): خبر.

(أو فعل وحرف)، مثل: «لم يقم»؛ (لم): حرف، و(يقم): فعل، وكونه مركبًا من فعل وحرف قد رده النحويون، وما مثَّل به المصنف ليس فعلًا وحرفًا، وإنما هو فعل وضمير، فإن التقدير: لم يقم هو.

(أو اسم وحرف)، مثل: «يا زيد»؛ (يا): حرف، و(زيد): اسم، وهو المنادىٰ ، والنحاة يرون أن تقدير الكلام: أدعو زيدًا.

* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والكلام ينقسم إلىٰ: أمر ونهي، وخبر واستخبار، وينقسم أيضًا إلىٰ: تَمَنٍّ، وعرض، وقسم).**

قسَّم المصنف الكلام هنا بحسب مدلوله.

فالكلام بحسب مدلوله -أي: بحسب معناه-: إما أن يكون إنشاءً، وإما أن يكون خبرًا:

* **فالكلام الإنشائي، هو**: الذي لا يحتمل الصدق والكذب.

وهو إما أن يكون أمرًا، وإما أن يكون نهيًا، وهو الطلب.

فمثلًا: لما أقول: «قم»؛ هل هذا الكلام يحتمل الصدق والكذب؟

الجواب: لا؛ لأنه طلب، والطلب لا يحتمل صدقًا أو كذبًا.

كذلك من الإنشائي: الاستفهام، والتمني، والقسم.

- **فالتمني**: هو طلب محبوب لا يُرجىٰ حصوله.

كقول الشاعر:

ألا ليت الشبابَ يعودُ يومًا ... فأُخبِرَهُ بما فعل المَشِيبُ

هل يمكن أن يأتي الشباب؟ الجواب: لا؛ فيكون تَمنِّيًا.

- **والرجاء**: طلب ما يُرجىٰ حصوله.

- **والعرض**: هو طلبٌ برفق، فتقول مثلًا: ألا تأتيني إلىٰ البيت.

....

- **والقسم، وهو: الحلف**، كقول القائل: والله، وبالله، وتالله.

* **والكلام الخبري، هو**: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته.

فمثلًا: لو قلت: جاء فلان من السفر، هذا خبر؛ لأنه يحتمل الصدق والكذب.

وهنا أنبه على أمر، وهو: أنه قد يأتي الكلام بصورة الخبر ويراد به الإنشاء، فيكون حكمه حكم الإنشاء.

ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾ [البقرة:٢٣٣]؛ فهذه صورة الخبر، لكن يراد به الإنشاء، فيُعامَل مُعَاملة الإنشاء.

نعود إلىٰ كلام المصنف:

فالمصنف قسَّم الكلام إلىٰ: أمر ونهي، وهو بمعنىٰ الطلب، فالأمر طلب، والنهي طلب.

وقسَّمه إلىٰ: خبر، واستخبار، والمراد بالاستخبار: طلب الخبر، كأن يقال: هل قدم زيد؟

ومن أنواع الطلب: التمني، والعرض، والقسم.

هذا ما ذكره في «الورقات».

وأما في «البرهان» فقسمه إلىٰ: طلب، وخبر، واستخبار، وتنبيه.

فالطلب يدخل فيه: الأمر، والنهي، والدعاء.

والخبر يتناول أقسامًا واضحة، ومنها: التعجب، والقسم.

والاستخبار يشتمل علىٰ: الاستفهام، والعرض.

والتنبيه يدخل تحته: التلهف، والتمني، والترجي، والنداء.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن وجه آخر ينقسم إلىٰ: حقيقة ومجاز، فالحقيقة: ما بقي في الاستعمال علىٰ موضوعه، وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، والمجاز: ما تجوز عن موضوعه.**

والحقيقة: إما لغوية، وإما شرعية، وإما عرفية).

هنا المصنف قسَّم الكلام باعتبار آخر، وهو باعتبار استعماله.

فالكلام باعتبار استعماله إما أن: يكون حقيقة، وإما أن يكون مجازًا.

قال المصنف في تعريف الحقيقة: (ما بقي في الاستعمال علىٰ موضوعه).

يعني: أن العرب وضعت هذا اللفظ لمعنىٰ معين، واستعملته في ذلك المعنىٰ، فأطلقت مثلًا: الأسد علىٰ الحيوان المفترس، واستعملته علىٰ هذا المعنىٰ، هذه هي الحقيقة، فما وضعه العرب ابتداءً علىٰ شيء معين يسمىٰ حقيقة.

وأما المجاز، فهو: استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولًا.

فمثلًا: استعمال الأسد في الرجل الشجاع، يقولون: العرب أول ما استعملت الأسد استعملته في الحيوان المفترس، ثم وضعت للأسد معنىٰ ثاني، وهو الرجل الشجاع.

فاستعمال الأسد في الرجل الشجاع هو المجاز؛ لأنه وضع ثاني.

قال المصنف: (وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة).

قوله: (وقيل)؛ إشارة إلىٰ تضعيف هذا التعريف.

سؤال: ما معنىٰ هذا التعريف؟

الجواب: معناه أن كل قوم إذا اصطلحوا علىٰ معنىٰ فهو حقيقة عندهم، فلما أقول: رجل توضأ؛ فالوضوء في لغة العرب: غسل اليدين؛ فيكون هذا الإطلاق حقيقة عند أهل اللغة.

والوضوء في الشرع، هو: غسل أعضاء مخصوصة؛ فيكون هذا الإطلاق حقيقة في الشرع.

يعني: أن اللفظ حقيقة عند من استعمله.

ومن هنا جاءت قسمة الحقائق إلىٰ ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية، وحقيقة شرعية، وحقيقة عرفية.

فالحقيقة اللغوية: استعمال اللفظ فيما وضع له في اللغة.

والحقيقة الشرعية: استعمال اللفظ فيما وضع له في الشرع.

والحقيقة العرفية: استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف.

فهذه هي الحقائق ثلاثة، ولم تدخل العقلية؛ لأن العقل لا مدخل له في الألفاظ.

فإن قيل: ما الذي نستفيده من هذه الحقائق؟

قيل له: الذي نستفيده من هذه الحقائق أن اللفظ إذا جاء في لسان الشارع نحمله علىٰ الحقيقة الشرعية، وإذا جاء علىٰ لسان أهل اللغة نحمله علىٰ الحقيقة اللغوية، وإذا جاء علىٰ لسان أهل العرف نحمله علىٰ الحقيقة العرفية.

هذا الأصل، ولا نعدل عن الأصل إلا بدليل.

وإذا تعارضت الحقائق: فنقدم الحقيقة الشرعية.

وهنا مسألة؛ وهي: أن الأصوليين اتفقوا علىٰ الحقيقة اللغوية والعرفية، واختلفوا في الحقيقة الشرعية.

فذهبت المعتزلة إلىٰ: أن الألفاظ الشرعية جاءت بمعانٍ جديدة.

وذهبت الأشاعرة إلىٰ: أنها باقية علىٰ المعنىٰ اللغوي.

والذي عليه أهل السنة والجماعة: أن الشارع لم يغيرها، لكن استعملها استعمالًا مقيدًا.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والمجاز إما أن يكون بزيادة، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة.**

فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ:١١].

والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢].

والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان.

والمجاز بالاستعارة كقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف:٧٧]).

بعدما عرَّف المصنف المجاز، ذكر أنواعه.

والمجاز نوعان:

- مجاز بالكلمة.

- مجاز بالإسناد.

فالمجاز بالكلمة، هو الذي عرفه المصنف بقوله: (ما تجوز عن موضوعه)، وقد تقدم.

ولابد فيه من علاقة وقرينة.

والمجاز بالإسناد، هو: المجاز العقلي، وهو: «أن يسند الفعل إلىٰ غير ما له علىٰ الحقيقة»، ولابد فيه من علاقة وقرينة.

فالقرينة تمنع من إرادة المعنىٰ الأصلي، فلما أقول: «بنىٰ الأمير القصر»، فهل الأمير هو الذي ذهب وأخذ الطوب والحجارة وبنىٰ؟

الجواب: لا، ليس الأمر كذلك، وإنما هو مجاز بالإسناد، فلما كان الأمير هو الذي أمر بالبناء نُسب البناء إليه.

هل هناك قرينة؟

الجواب: نعم، هناك قرينة تمنعنا من حمل أن يكون الذي باشر البناء هو الأمير، وهي: أن الأمير لا يمكن أن يباشر البناء؛ لشرفه ومكانته، ونحو ذلك.

وأما العلاقة فهي: أنه هو الذي أمر بالبناء.

والمجاز بالكلمة ينقسم إلىٰ أربعة أقسام:

النوع الأول: مجاز بالزيادة، وهو: أن يكون في الكلام زيادة يمكن الاستغناء عنها، مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فالكاف زائدة، فيمكن أن يقال: ليس مثله شيء، قالوا: الكاف هنا مجاز بالزيادة.

وهنا أنبه: أنه لا يقال في القرآن هناك شيء زائد يمكن أن يستغنىٰ عنه، فكل ما في القرآن محتاج إليه في توصيل المعنىٰ، وإنما قد يعبر عن ذلك بالصلة.

النوع الثاني: مجاز بالنقصان، وهو: أن يكون في الكلام نقص، مثل قوله: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ فالقرية لا تُسأَل، وإنما يُسأل أهل القرية، فيكون هناك حذف، وهو الأهل.

النوع الثالث: مجاز بالنقل، وهو: أن ينقل اللفظ من معناه اللغوي إلىٰ معنىٰ آخر، فمثلًا: الغائط في لغة العرب يطلق علىٰ الشيء المنخفض، لكن في العرف يُطلق علىٰ ما يخرج من أحد السبيلين، فيكون قد نقل هذا اللفظ من معناه اللغوي إلىٰ معناه العرفي، وهذا يسمىٰ مجازًا بالنقل.

النوع الرابع: مجاز بالاستعارة، كقوله -جل وعلا- في الجدار: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، فالإرادة من صفات الأحياء، فاستعيرت الإرادة هنا من الحي إلىٰ الجماد.

والعلاقة في الاستعارة هي المشابهة، بخلاف الأنواع الثلاثة المتقدمة.

هذا ما قرره المصنف.

ومنهم من جعل مجاز النقل يَعُمُّ جميع الأقسام، فالمجاز كله نقل.

وهاهنا سؤال: هل هناك مجاز في لغة العرب؟

الجواب: نستفصل عن المجاز المسئول عنه.

فإن أريد بالمجاز: ما تُجَوِّزه اللغة، فهذا موجود؛ فإن اللغة تجوز بعض الألفاظ في سياقات مختلفة، وهذا مراد أبي عبيدة معمر بن المثنىٰ لمَّا ألف كتابًا سماه «مجاز القرآن» فعنىٰ بالمجاز: ما تُجَوِّزه اللغة.

....

وإن أريد بالمجاز: المجاز الذي عرفه أهل الكلام، وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولًا؛ فهذا ليس في لغة العرب، وإنما هو خيال.

قد يقول قائل: لماذا؟

قيل له: يظهر ذلك من خلال تحليل تعريف المجاز، فالتعريف الذي ذكره أبو الحسين البصري المعتزلي، وقال عنه الرازي: «أحسن ما قيل في حد المجاز»، هو: «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولًا».

بمعنىٰ: عندنا لفظ، وعندنا استعمال، وعندنا وضع أول، ووضع ثان.

- «لفظ».
- «استعمال».
- «وضع أول».
- «وضع ثان».

فالعرب اجتمعوا فوضعوا وضعًا أول للفظ، ثم استعملوه، ثم اجتمعوا فوضعوا وضعًا ثانيًا للفظ، ثم استعملوه.

يتضح هذا بالمثال: العرب أخذوا لفظ «الأسد» واجتمعوا فيما بينهم ووضعوه للحيوان المفترس، ثم استعملوه علىٰ هذا، فإذا قالوا: أسد، عَنَوا به الحيوان المفترس.

....

ثم اجتمعوا مرة ثانية، فوضعوا للفظ (الأسد) وضعًا ثانيًا، وهو: أنهم أطلقوا الأسد علىٰ الرجل الشجاع.

فالحقيقة، هو: الوضع الأول.

والمجاز، هو: الوضع الثاني.

هذا هو تحليل التعريف.

والرد عليهم: أننا نقول لهم: أين اجتمع العرب؟ ومتىٰ اجتمعوا؟ وفي أي مكان اجتمعوا؟ ومن نقل عنهم أنهم اجتمعوا؟

ولن يجدوا جوابًا، فهذه قضية وهمية، وأمر بُني علىٰ قضية وهمية، أيكون صحيحًا وحقًّا؟

الجواب: لا.

هذا أولًا.

ثانيًا: تقسيم الكلام إلىٰ حقيقة ومجاز، لا يخلو من أحوال:

- أن يكون هذا التقسيم لغويًّا.
- أن يكون التقسيم شرعيًّا.
- أن يكون التقسيم عقليًّا.

- أن يكون التقسيم اصطلاحيًّا.

وتقسيم الألفاظ إلىٰ حقيقة ومجاز، ليس تقسيمًا لغويًّا؛ لأنه لم يثبت ولو عن إمام واحد من أئمة اللغة المعتبرين أنه قسَّم الألفاظ إلىٰ حقيقة ومجاز.

فمن جاء وقال: إنه لغوي؛ نقول له: أثبت فقط عن واحد من أئمة اللغة المعتد بهم أنه قال به.

ولا يصح لك أن تأتي للمتأخرين الذين تأثروا بالمعتزلة والأشاعرة فكتبوا في اللغة فتحتج بهم، كالجاحظ، والزمخشري، والبغدادي، وأمثالهم.

إذا لم يكن تقسيمًا لغويًّا، فهل هو تقسيم شرعي؟

الجواب: لا، ليس هناك دليل شرعي علىٰ أن الكلام ينقسم إلىٰ حقيقة ومجاز.

هل هو تقسيم عقلي؟

الجواب: لا؛ لأنه لا مدخل للعقل في اللغات، ولو كان العقل له مدخل في اللغات لاتَّحَدت اللغات كلها.

بقي أن يكون اصطلاحيًّا، وهو اصطلاح نشأ من جهة المعتزلة، فأول من أحدث أن الكلام ينقسم إلىٰ حقيقة ومجاز هم المعتزلة، ومن أوائل من قال به: الجاحظ.

وهنا سؤال: اصطلاح نشأ من جهة غير مأمونة لا يوثق بها أيكون صحيحًا؟

الجواب: لا يكون صحيحًا؛ لأنهم يخدمون به عقيدتهم.

فإنهم أحدثوا المجاز بناءً علىٰ قضية عقدية وهي نفي الصفات، فالمعتزلة لما أثبتوا وجود الله -جل وعلا- بدليل عقلي، ورأوا أن هذا الدليل تصادمه نصوص الصفات، أحدثوا المجاز؛ لأن المجاز مطية إلىٰ التأويل.

فالمعتزلة فرقة لا يوثق بها، وإنما أنشئوه بناءً علىٰ ضلال عقدي عندهم.

ثالثًا: لو سلمنا جدلًا أن المجاز موجود في اللغة، فما هي علامته؟

قالوا: الفاصل بين الحقيقة والمجاز: أن ما يسبق إلىٰ الذهن أولًا فهو الحقيقة، وما يسبق إلىٰ الذهن ثانيًا فهو المجاز.

فلما أقول: «الأسد» ما الذي يسبق إلىٰ الذهن؟

قالوا: الحيوان المفترس، فيكون هو الحقيقة.

والرد عليهم: أن هذا خطأ بين؛ لأنه مبني علىٰ أصل فاسد، وهو: أن العرب يتكلمون بألفاظ مجردة من غير تركيب.

بمعنىٰ: أن العرب يقولون «الأسد» ويسكتون، وهذا ليس بصحيح،

فالكلام عند العرب لا يكون كلامًا إلا إذا كان مفيدًا، ولا يكون مفيدًا إلا إذا كان مركبًا مع غيره، ويكون في سياق.

فيقولون مثلًا: «رأيت أسدًا يركب فرسًا»، والذي يسبق إلىٰ الذهن من هذا التركيب: أن المراد بالأسد الرجل الشجاع، وهذه هي الحقيقة.

فأهل الكلام بنوا هذه العلامة علىٰ قضية وهمية، فيكون المجاز وهميًّا.

رابعًا: هناك قضية في لغة العرب تنسف المجاز من أصله، وهي: أن الألفاظ العربية لها معنىٰ كلي، وهذا المعنىٰ الكلي يشترك فيه كل من أطلق عليه هذا اللفظ، وهو حقيقة فيها جميعًا.

فإن قال قائل: ما تقول في قول الله -جل وعلا-: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾، فهل القرية تُسأل؟

قيل له: «القرية» في لغة العرب تُطلق علىٰ الحَالِّ، أي: السكان، وتُطلق علىٰ المَحَلِّ، فيكون معنىٰ الآية بحسب سياقها: السكان، وهذا الذي يتبادر إلىٰ الذهن من الآية.

فإن قال قائل: ما تقول في قول الله -جل وعلا- في الجدار: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، فهل للجدار إرادة؟

قيل له: للجدار إرادة؛ لأن المعنىٰ اللغوي هو: الميل، والجدار قد مال، فهو يكاد أن يسقط.

....

لكن هل إرادة الجدار من جهة الكيفية كإرادة الإنسان؟

الجواب: لا، فالإرادة في الجدار تناسب ذاته، والإرادة في الإنسان تناسب ذاته، فللإنسان إرادة، وللجدار إرادة.

والخلاصة: ليس عندنا مجاز في لغة العرب، بل ليس عندنا إلا الحقيقة.

فما ذكره المصنف من تعريفات ومن تقسيمات كلها لوثة كلامية، لا علاقة لها بأصول الفقه، ولا حتىٰ بلغة العرب.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه علىٰ سبيل الوجوب، والصيغة الدالة عليه: (افعل)، وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه إلا ما دل الدليل علىٰ أن المراد منه الندب أو الإباحة فيحمل عليه).**

انتقل المصنف إلىٰ أهم مباحث أصول الفقه، وهو: الأمر والنهي.

والأمر والنهي هما متعلق الأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية تتعلق بالأمر والنهي، فبهما تُعرَف الأحكام.

والأمر: قال عنه المصنف: **(استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه علىٰ سبيل الوجوب)**.

فاستدعاء بمعنىٰ: طلب، والطلب متعلق بالفعل، فهو طلب فعل.

ويدخل في الفعل: القول.

وهذا الطلب يكون بالقول.

فمثلًا: قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فيها طلب، وهو طلب فعل الصلاة، وقد طلبها بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

فالله طلب فعل الصلاة بقوله، وهذا هو الأمر.

وهذا التعريف من المصنف فيه نزعة كلامية أشعرية؛ ذلك أن الاستدعاء أمر يقوم بالنفس، وهذا مبني علىٰ أن الكلام هو المعنىٰ القائم في النفس.

والمصنف جعل القول دالًّا علىٰ الأمر، لا الأمر نفسه، فهذا تعريف من المصنف للأمر النفسي.

وأنبه هنا: أن القول الذي هو اللفظ عند الأشاعرة مخلوق، فالقرآن من جهة لفظه عندهم مخلوق.

فإن قيل: ما معنىٰ قول المصنف: (**ممن هو دونه**)؟

قيل له: يعني أن يكون المأمور دون الآمر، كأمر السيد لعبده، والأب لابنه، فعلىٰ كلام المصنف أمر العبد لسيده لا يسمىٰ أمرًا، أو طلب الابن من أبيه لا يسمىٰ أمرًا.

ولهذا يقولون: الطلب من أعلىٰ إلىٰ أسفل: أمر، ومن أسفل إلىٰ أعلىٰ: دعاء، ومن مساوٍ: التماس.

فقوله: (**ممن هو دونه**)؛ اشتراط للعلو، بأن يكون الآمر أعلىٰ من المأمور.

وفي هذه المسألة أربعة أقوال:

القول الأول: أنه يشترط في الأمر العلو والاستعلاء، والمراد بالاستعلاء: أن يكون الأمر بقوة وبقهر، فلا يسمىٰ الأمر أمرًا إلا إذا كان بعلوٍّ واستعلاء.

القول الثاني: لا يُشترط العلو ولا الاستعلاء.

القول الثالث: يُشترط العلو دون الاستعلاء.

القول الرابع: يُشترط الاستعلاء دون العلو.

والصواب في الأمر: أنه لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء، وإنما العبرة بالصيغة، فمتىٰ كانت الصيغة صيغة (افعل) فإنه يسمىٰ أمرًا، ولو كان ممن هو دونه.

فإن قيل: ما الدليل؟

قيل له: في قول فرعون لقومه: ﴿يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف:١١٠]، فسمىٰ طلبهم أمرًا، مع أن الملك هو: فرعون، فدل ذلك علىٰ أن العبرة في الأمر بالصيغة، ولا يشترط فيه العلو والاستعلاء.

قال المصنف في التعريف: (علىٰ سبيل الوجوب).

كأن المصنف بهذا القيد يخرج المندوب؛ لأنه اشترط في حد الأمر أن يكون علىٰ سبيل الوجوب، فيكون المندوب عنده ليس مأمورًا به حقيقة؛ لأنه ليس علىٰ سبيل الوجوب، وقد ذكرنا فيما سبق أن المندوب مأمور به حقيقة.

*** تنبيه:**

لما كان الكلام معنًىٰ قائمًا في النفس عند الجويني؛ كانت الصيغة المعبر بها عن الأمر النفسي دليلًا علىٰ الاقتضاء الذي في نفس الله، فالآمر يجد في نفسه اقتضاء وطلبًا للمأمور به، والصيغة التي تتضمنها دالة عليه.

فالقول قائم بالنفس، والعبارة أو الصيغة مترجمة له.

....

وهذا القول النفسي أزلي.

فالأمر عند الجويني هو: القول النفسي المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به.

والصيغة ليس هي الأمر، وإنما هي العبارة التي صيغت للمعنىٰ القائم بالنفس.

وجمهور الأشاعرة يرون: أن العرب لم تصغ للأمر القائم بالنفس عبارة فردة، وأما صيغة «افعل» فهي مترددة ومحتملة بين الاقتضاء وعدمه، وبين الوجوب والندب والإباحة.

والذي ذهب إليه الجويني: أن صيغة «افعل» طلب محض، ولا تدل علىٰ الوجوب إلا بالتقييد بالوعيد علىٰ الترك.

فالصيغة عنده لتمحيض الطلب، والوجوب مستدرك من الوعيد.

وبهذا يكون قد خالف جمهور الأشاعرة.

وهذه لوثة كلامية مبنية علىٰ الكلام النفسي كما تقدم.

وقد أورد المعتزلة علىٰ الأشاعرة سؤالًا حَيَّرهم، وجعلهم يتناقضون فيما بينهم.

وهذا السؤال هو: إذا كان الكلام أزليًّا لكان الأمر أزليًّا، ولو كان الأمر أزليًّا لتعلق بالمخاطب في عدمه.

فردوا عليهم: أن الأمر يكون أمرًا وإن لم يوجد المخاطَب، فالمخاطَب مأمور علىٰ تقدير وجوده.

وقد رد هذا الجويني في «البرهان» فقال: «وقول القائل: إنه مأمور علىٰ تقدير الوجود تلبيس؛ فإنه إذا وجد ليس معدومًا، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورًا.

وإذا لاح لك بقي النظر في أمر بلا مأمور وهذا معضل الأرب؛ فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس، وفرض متعلق له محال.

والذي ذكره -أي الأشعري- في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور فهو تمويه، ولا أرىٰ ذلك أمرًا حاقًّا، وإنما هو فرض تقدير، وما أرىٰ الأمر لو كان كيف يكون، وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الأمر إلحاق المتعلق به، والكلام الأزلي ليس تقديرًا، فهذا مما نستخير الله تعالىٰ فيه، وإن ساعف الزمان أملينا».

والتعريف المختار في الأمر: هو القول المتضمن لاقتضاء فعل، وما قام مقام القول؛ كالكتابة والإشارة يأخذ حكم القول.

وأنبه هنا: أنه لا يستقيم تعريف الأمر بالقول الدال علىٰ استدعاء الفعل؛ لأن اللفظ هنا جُعل دليلًا علىٰ ما قام في النفس، فالأمر القولي دليل علىٰ الأمر النفسي.

قال المصنف: (والصيغة الدالة عليه: افعل).

للأمر صيغة وهي: «افعل».

وخالف في ذلك الواقفة كالباقلاني، فإنهم يرون أنه لا صيغة للأمر.

فمثلًا: لما أقول «افعل» أو «اجلس» فالواقفة يقولون: لا تفيد هذه الصيغة الأمر بالجلوس، وإنما يتوقف فيها حتىٰ يأتي دليل خارجي علىٰ أنه يريد الأمر بالجلوس.

فصيغة «افعل» تحتمل عدة وجوه، فيتوقف فيها.

والجويني يميل إلىٰ أن صيغة «افعل» المعبر بها عن الأمر النفسي بنفسها لا تدل علىٰ الوجوب، فهي محتملة، وإنما الوجوب يؤخذ من الوعيد، ولهذا اشترط في الأمر أن يكون علىٰ سبيل الوجوب.

وعند أهل السنة والجماعة: أن صيغة «افعل» تفيد طلب الفعل، وأنها للوجوب عند الإطلاق.

وهناك صيغ أخرىٰ للأمر، غير «افعل»؛ منها:

- «لتفعل» المضارع المقرون بلام الأمر، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحج:٢٩].

- «عليكم» اسم فعل أمر، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ﴾ [المائدة:١٠٥].

- المصدر النائب عن فعل الأمر، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾[النساء:٣٦]؛ فهذا أمر بالإحسان إلىٰ الوالدين.

وهاهنا سؤال: هل يشترط في الأمر الإرادة؟

والجواب: لا يشترط فيه الإرادة؛ لأنه أمر بالصيغة، وليس بالإرادة.

بمعنىٰ: مجرد قول «افعل» من غير نظر إلىٰ الإرادة يوجب الامتثال.

وخالف في هذا: المعتزلة، فاشترطوا في الأمر الإرادة.

فإن قيل: هل أمر الله مستلزم للإرادة؟

قيل له: الأمر في كلام الله ﷻ مستلزم للإرادة الشرعية، دون الكونية.

فمثلًا: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النور:٥٦]؛ فهذا أمر، ولا يلزم وقوعه من كل الناس، ولو كان الأمر مستلزمًا للإرادة الكونية لما تخلف أحد عن الصلاة.

ثم قال المصنف: (وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه، إلا ما دل الدليل علىٰ أن المراد منه الندب أو الإباحة).

انتقل المصنف إلىٰ قضية مهمة، وهي: الأمر المطلق هل يقتضي الوجوب، أو لا؟

والجواب عن هذا السؤال: أن الأمر المطلق من غير قرينة يُحمل علىٰ الوجوب؛ لأن الأصل في الأمر المطلق الوجوب.

فإن قيل: ما الدليل؟

....

قيل له: دل علىٰ هذا قول الله -جل وعلا-: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف:٥٠]؛ فالله أمر بالسجود ورتب علىٰ عصيان أمره الخروج عن طاعته واستحقاق لعنته.

وقد ذكرنا سابقًا أن من صيغ الوجوب: ترتب العقاب علىٰ ترك الفعل، فلو كان الأمر ليس للوجوب لما قال الله -جل وعلا-: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾.

كذلك في قول الله -جل وعلا-: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور:٦٣]؛ قد تَوعَّد الله كل من خالف أمره أو أعرض عنه بالعذاب، فدل ذلك علىٰ أن الأمر للوجوب.

فالأمر عند الإطلاق يفيد الوجوب، إلا إذا دل دليل علىٰ أن الأمر يراد به الندب، أو الإباحة.

بمعنىٰ: إذا احتَفَّ بالأمر قرينة تصرفه عن الوجوب فإنه يُصرَف عن الوجوب، أما من غير قرينة فإنه يفيد الوجوب.

وفي قول المصنف: (وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه...).

هذا بناء علىٰ أن الأمر لا يكون أمرًا إلا إذا كان علىٰ سبيل الوجوب كما تقدم في تعريفه للأمر، فينبغي التنبه لهذا.

* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولا يقتضي التكرار علىٰ الصحيح إلا إذا دلَّ الدليل علىٰ قصد التكرار).**

الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، بمعنىٰ: أنك لو أتيت بالمأمور به مرة واحدة حققت الأمر.

- **(إلا إذا دل الدليل علىٰ قصد التكرار)** كما لو جاء الأمر مقترنًا بشرط أو سبب، كقوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٨].

والصحيح: خلاف ما ذكره المصنف.

فالأمر المطلق في عُرف الشارع -أي: في طريقة الشارع- يقتضي التكرار، فإذا جاء الأمر مُجردًا فإنه يحمل علىٰ طريقة الشارع وعُرفِهِ، وإن كانت صيغة الأمر في نفسها لا تقتضي التكرار.

بمعني: أن صيغة الأمر من حيث دلالتها اللغوية يكفي في امتثالها مرة واحدة، فلما أقول: «اجلس» يكفي أن تجلس مرة واحدة، هذا من حيث دلالتها اللغوية، لكن إذا نظرنا إلىٰ عرف الشارع وجدنا أن أوامره تفيد التكرار، كالأمر بالإيمان، والإتيان بأركان الإسلام، ونحو ذلك.

قال تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء:١٣٦].

فهل يكفي أن تؤمن مرة واحدة ثم تكفر؟

الجواب: لا.

وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء:٥٩].

فهل يكفي أن تطيعه مرة؟

الجواب: لا، فلابد أن تطيعه في كل مرة.

إذن عرف الشارع في الأوامر: التكرار.

فإذا كان ذلك كذلك؛ فإن الأمر يُحمل عند الشارع علىٰ عرفه.

وبحثنا في الأمر المطلق الذي لم يتقيد بقيد، يفيد التكرار أو يفيد المرة.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك: قوله ﷺ: «**إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن**» أخرجه مسلم.

فلو كان العبد في الطريق فمرَّ علىٰ مسجد فسمع الأذان فردد معه، ثم سار فسمع أذانًا آخر فهل يؤمر بأن يقول مثل ما يقول المؤذن؟

الجواب: نعم؛ لأن الأمر يفيد التكرار.

كذلك لو أن إنسانًا صلىٰ صلاة الفريضة في المسجد ثم ذهب إلىٰ مسجد آخر فوجدهم يصلون فعليه أن يكرر معهم الصلاة وتكون له نافلة، وإذا ذهب إلىٰ مسجد ثالث، فعليه أن يكرر معهم الصلاة.

فتقرر مما سبق: أن الأوامر تقتضي التكرار إلا إذا دل الدليل علىٰ أنه يراد من الأمر أن يفعل مرة واحدة، فيسقط عنه الأمر بالمرة الأولىٰ.

ومن ذلك: قولهﷺ: «**إن الله كتب عليكم الحج فحجوا**»؛ فقام الأقرع ابن حابس؛ فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: «**لو قلتها لوجبت**» أخرجه أحمد في «المسند».

فدلَّ هذا الحديث علىٰ أن الحج مرة واحدة.

وسؤال الأقرع هنا يدل علىٰ أن المتقرر عند الصحابة أن الأمر يقتضي التكرار؛ إذ لو كان الأمر يُكتفىٰ فيه بمرة واحدة لما سأله.

وقد أقره النبيﷺ علىٰ هذا الفهم، ولم يقل له: من قال لك إن الأمر يقتضي التكرار، وإنما قال: «**لو قلتها لوجبت**»، مما يدل علىٰ أن الأمر يقتضي التكرار.

❊ ❊ ❊

* **قال المصنف** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(ولا يقتضي الفور).**

الأمر المطلق يقتضي شرعًا فعل المأمور به فورًا، وهذا علىٰ خلاف ما ذكره المصنف.

فإن قيل: صيغة «افعل» لا تتقيد بزمان دون زمان، فلو فعل المأمور به في أي زمان يكون قد امتثل الأمر.

قيل له: هذا صحيح باعتبار الصيغة اللغوية، فكما أن الأمر باعتبار صيغته لا يتخصص بمكان دون مكان، كذلك لا يتخصص بزمان دون زمان.

نعم، الزمان من ضروريات وجود الفعل، فالفعل لابد أن يوجد في زمان، لكن الزمن الأول أو الثاني أو الثالث كلها سواء، هذا من جهة الصيغة في اللغة.

أما من جهة الشرع: فلابد أن يكون فورًا؛ لأنه ليس هناك واجب في الشرع إلا أن يكون مطلقًا أو يكون مؤقتًا، والمطلق لا يكون إلا فورًا، بدليل قول الله -جل وعلا-: ﴿**وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ [آل عمران:١٣٣]؛ فأمر بالمسارعة، والأصل في الأمر أنه للوجوب.

وقال تعالىٰ: ﴿**فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ**﴾ [المائدة:٤٨].

فهذا وغيره يدل علىٰ أن عرف الشارع في الأوامر الفورية، فإذا أمر الشارع بأمر فالواجب أن يمتثل فورًا، إلا إذا دل الدليل علىٰ خلاف ذلك.

وبحثنا وكلامنا في الأمر المطلق.



* **قال المصنف** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(والأمر بإيجاد الفعل أمر به، وبما لا يتم الفعل إلا به، كالأمر بالصلاة فإنه أمر بالطهارة المؤدية إليها).**

انتقل المصنف إلىٰ قضية مهمة متعلقة بالأوامر، وهي: أن الأمر بإيجاد الفعل أمر بالفعل نفسه، وكذلك الأمر بالشيء أمر بما لا وصول إليه إلا به دلالة.

بمعنىٰ: أن الأمر بالشيء أمر بأسبابه المؤدية إليه -سواء كانت الأسباب مقارنة للأمر، أو قبله، أو بعده-، لكن من جهة اللفظ أو من جهة الدلالة؟

الجواب: من جهة الدلالة، فامتثال المأمور إذا توقف علىٰ أسباب كانت تلك الأسباب مأمورًا بها.

فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب.

لكن يشترط في الوسيلة: ألا يكون الشارع قد نهىٰ عنها.

فمثلًا: الصلاة في المسجد متوقفة علىٰ المشي إليه، فهل العبد مأمور بالمشي إلىٰ المسجد؟

الجواب: ليس مأمورًا به قصدًا، لكنه مأمور به دلالة؛ لأن الصلاة المأمور بها متوقفة علىٰ المشي، فصار المشي مأمورًا به، وهو في الأصل مباح.

فلما قال الله ﷻ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، دلَّ علىٰ أن العبد مأمور قصدًا بإقامة الصلاة، وإقامة الصلاة في المسجد لا تكون إلا بالمشي، فيكون المشي مأمورًا به، لكن من باب الوسائل، وليس من باب المقاصد.

والأمر بالشيء لا يكون أمرًا بلوازمه من جهة اللفظ، فلو قلت: «صلِّ» هذا اللفظ بصيغته لا يكون أمرًا بالطهارة، وإنما هو أمر بالصلاة فقط، لكن ما يتوقف عليه امتثال المأمور به إذا لم يكن للشارع فيه طلب شرعي فإنه يجب وجوبًا عقليًّا؛ لأن امتثال المأمور به متوقف عليه.

فما يتوقف عليه امتثال المأمور به نوعان:

الأول: شرعي، كالطهارة للصلاة.

الثاني: حسي، كالمشي إلىٰ الصلاة.

والبحث في هذه المسألة متعلق بما هو في مقدور العبد، لا ما هو خارج عن مقدوره.

فمثلًا: إذا عجز عن المشي إلىٰ الصلاة فلا يكون المشي في حقه واجبًا.

وكذلك البحث في الواجب لا في الوجوب.

وهذه المسألة خالف فيها المعتزلة؛ لأنهم يشترطون في الأمر الإرادة، فالآمر قد يأمر بالفعل، ولا يكون مقصوده ما توقف علىٰ الفعل المأمور به.

*** قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: (وإذا فعل يخرج المأمور عن العهدة).**

إذا فعل الإنسان المأمور علىٰ الوجه الذي أراده الله -جل وعلا-، فإنه يخرج من عهدته وتبرأ به ذمته، فلو أن إنسانًا صلىٰ كما يريد الله، فإن ذمته تبرأ، فلا يطالب بالصلاة مرة أخرىٰ.

سؤال: متىٰ تبرأ الذمة؟

الجواب: إذا فعل المأمور علىٰ وجهه الذي أراده الله -جل وعلا-.

سؤال آخر: هل يثاب؟

الجواب: يرجع إلىٰ المسألة التي ذكرناها سابقًا أنه لا تلازم بين الصحة والثواب.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (يدخل في خطاب الله تعالىٰ: المؤمنون، وأما الساهي، والصبي، والمجنون؛ فهم غير داخلين في الخطاب).**

انتقل المصنف إلىٰ: **من يدخل في الخطاب؟**

يدخل في الأمر والنهي العبد بشرط أن يكون عاقلًا بالغًا قاصدًا الامتثال.

فلو أن إنسانًا صلىٰ من غير قصد، هل دخل في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

الجواب: لم يدخل، فيطالب بالإعادة.

فلابد أن يكون قاصدًا الامتثال، ولهذا أخرج المصنف: الساهي، والصبي، والمجنون؛ لعدم وجود قصد الامتثال، وقد قال ﷺ: «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**» أخرجه ابن ماجه في «سننه».

فالصبي والمجنون لم يدخلا في الخطاب؛ لكونهما لم تتوفر فيهما شروط الأمر والنهي.

وأما الساهي فلم يدخل حال سهوه؛ لوجود مانع.

فإن قيل: ما المقصود بالخطاب؟

قيل له: المقصود بالخطاب: ما يتعلق بالأحكام الشرعية المتعلقة بالطلب أو التخيير من الواجب والمندوب والمكروه والمحرم، لا بالأحكام الوضعية، فالصبي ونحوه يدخل في الخطاب المتعلق بالوضع، فلو أتلف سيارة لزمه ضمانها.

....

ومن خطاب الوضع: ما يتعلق بالزكاة، فالصبي إن كان عنده مال، فيجب أن تخرج منه الزكاة؛ لأنه مخاطب بخطاب الوضع.

فإن قيل: كيف يكون مخاطبًا بالزكاة دون الصلاة؟

قيل له: لأن الصلاة من الأحكام الشرعية المتعلقة بالطلب أو التخيير، بخلاف الزكاة فهي من الأحكام الوضعية.

وخطاب الوضع من باب ربط الأسباب بمسبباتها، فمتىٰ اكتملت شروط الزكاة وجب الإخراج، ومتىٰ أتلف حصل الضمان.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والكفار مخاطبون بفروع الشرائع، وبما لا تصح إلا به، وهو الإسلام؛ لقوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا۟ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّینَ﴾ [المدثر:٤٣]).**

الكفار هل هم مخاطبون بفروع الشرائع -الصلاة والزكاة-؟

الجواب: الكفار مخاطبون بأصول الشرائع بالاتفاق، فهم مخاطبون بالإسلام، واختلف في فروع الشرائع:

فمنهم من قال: إنهم مخاطبون.

ومنهم من قال: إنهم ليسوا بمخاطبين.

وقد استدل المصنف علىٰ أنهم مخاطبون: بقوله -جل وعلا- عن المجرمين لما قيل لهم: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِی سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّینَ﴾ [المدثر:٤٢-٤٣]، والصلاة فرع من فروع الشريعة، فدلت هذه الآية علىٰ أنهم مخاطبون، ولهذا عُذبوا.

وهذا هو الصحيح: أنهم مخاطبون بفروع الشريعة، **والمراد بفروع الشريعة هنا**: ما يقابل الإسلام الذي هو النطق بالشهادتين.

وهذا الخطاب متعلق بالآخرة لا بالدنيا، فلا يطلب منهم في الدنيا أن يصلوا مثلًا، لكن يعاقبون علىٰ تركهم الصلاة.

والفائدة من هذه المسألة: زيادة العذاب، فإن الكفار يعذَّبون علىٰ كفرهم، ويعذَّبون أيضًا علىٰ عدم فعلهم الواجبات.

لكن هل لهذه المسألة علاقة بأصول الفقه؟

الجواب: ليس لها علاقة بأصول الفقه، وإنما هي متعلقة بباب الأسماء والأحكام في العقائد، وليس لها علاقة بأصول الفقه، فهذه من المسائل التي أدخلت في أصول الفقه وليست منه.

وهنا لوثة كلامية؛ وهي متعلقة بتقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع: فهذا التقسيم حادث نشأ من جهة المتكلمين، وبنوه علىٰ أصول فاسدة عندهم:

فمنهم: من جعل مسائل الأصول ما كان عليها دليلٌ قطعِيٌّ، والفروع ما ليس عليها دليلٌ قطعيٌّ، وهذا الفرقُ خطأٌ، فإنَّ كثيرًا من المسائل الفرعية عليها أدلَّةٌ قطعيةٌ عند مَن عَرَفَها، كتحريم المحرمات، ووجوبِ الواجبات الظاهرة.

ومنهم: مَن جعل مسائل الأصول هي المعلومة بالعقل، والفروع هي المعلومَةُ بالشرعِ.

وهذا كله مبني علىٰ أصول فاسدة.

وجماعُ الأمرِ في هذه المصطلحاتِ الحادثَةِ أنها تُنفَىٰ وتُثبَتُ بحسبِ الأحكامِ المتعلقَةِ بها، فلا يجبُ إذا أُثبِتَ أو نُفِيَ في حكمٍ أن يكون كذلك في سائرِ الأحكامِ، ولهذا كان الصحيحُ في التفريقِ بين الأصولِ والفروعِ أنَّ المسائلَ الجليلَةَ سواء كانت من المسائلِ العلميةِ أو العمليةِ تُعَدُّ أُصُولًا، وأنَّ المسائلَ الدقيقَةَ سواء كانت من المسائِلِ العلميةِ أو العمليةِ تُعَدُّ فروعًا.

قول المصنف: (**وبما لا تصح إلا به، وهو: الإسلام**).

هنا أنبه: أن الإسلام الذي لا تصح الفروع إلا به عند الأشاعرة هو: ما قام في القلب من التصديق، ولو لم ينطق بلسانه.

وهذا مخالف للنصوص الشرعية، ولإجماع السلف.

عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أُمِرتُ أَن أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ؛ فَمَن قَالَ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَقَد عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَىٰ اللهِ**». أخرجه البخاري.

فقال: «**حَتَّىٰ يَقُولُوا**»، ولم يقل: حتىٰ يعتقدوا، فدل ذلك علىٰ أنه لابد من قول اللسان مع اعتقاد القلب.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده).**

الأمر بشيءٍ معينٍ نهيٌ عن ضد ذلك المعين المأمور به، فلو قلتُ: «قم»، كان نهيًا عن الجلوس.

ولو قلتُ: «اجلس»، كان نهيًا عن القيام.

والأمر الذي يفيد الوجوب يكون النهي عن ضده علىٰ سبيل الوجوب، والأمر الذي يفيد الاستحباب يكون النهي عن ضده علىٰ سبيل الاستحباب.

فالأمر بالشيء نهيٌ عن ضده.

لكن هل يشترط في المأمور به أن يكون معينًا؟

بمعنىٰ: لو قلت: اجلس، أو نم، أو أسرع، فهل هذا نهيٌ عن ضد شيءٍ معينٍ، كالقيام مثلًا؟

الجواب: لا؛ لأنه ليس أمرًا بشيءٍ معينٍ، وإنما هو أمرٌ بأمورٍ أنت مخيَّرٌ فيها.

إذن متىٰ يكون الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده؟

الجواب: إذا كان المأمور به مُعيَّنًا.

وهذا أول شيء نقيد به كلام المصنف.

والأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، **والنهي عن الشيء** أمر بأحد أضداده إن كانت أضداد النهي كثيرة.

فمثلًا: الأمر بالقيام في الصلاة نهي عن الجلوس، والاتكاء، والاضطجاع، ونحو ذلك.

لكن النهي عن الجلوس أمر بفعل أحد أضداده، فإما أن يقوم، أو يتكئ، ونحو ذلك.

وهناك قيد آخر في غاية الأهمية، وهو: أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده **بدلالة الالتزام**.

بمعنىٰ: لما أقول: قم، فهل اللفظ من جهة ذاته دلَّ علىٰ النهي عن الجلوس؟

الجواب: لازمه، لا لفظه؛ فمِنْ لازِم القيام: عدم الجلوس، ومِنْ لازِم الجلوس: عدم القيام؛ فهي دلالة التزام وليست دلالة مطابقة أو تضمن.

فالدلالة هنا ليست لفظية، وإنما هي من جهة اللزوم؛ لأن القيام لا يكون إلا بعد امتناعٍ عن الجلوس.

فالأمر بالإيمان نهيٌ عن ضده -وهو الكفر-، لكن الدلالة هنا دلالة التزام.

فهي دلالة معنوية، وليست دلالة لفظية، خلافًا لما عليه جمهور الأشاعرة، فهم يرون أن الدلالة هنا لفظية.

فالأمر بالشيء نهيٌ عن ضده لفظًا.

فإن قيل: ما معنىٰ هذا الكلام؟

قيل له: الأشاعرة يرون أن كلام الله -جل وعلا- واحدٌ من جهة المعنىٰ، فلا فرق بين الأمر والنهي، ولا فرق بين الخبر والاستخبار، فالأمر هو عين النهي، والاستفهام هو عين الأمر، وهكذا.

أي: لما أقول: «قم»، فـ: «قم» هي نفسها: «لا تجلس»، من جهة اللفظ، فيجعلون كلام الله -جل وعلا- معنىٰ واحدًا، فيقولون: معنىٰ سورة الفاتحة هو معنىٰ سورة المسد، وهو معنىٰ سورة البقرة، لا فرق!

بل قالوا: معنىٰ القرآن هو معنىٰ التوراة، ومعنىٰ التوراة هو معنىٰ الإنجيل!

وتصور هذا يغني عن رَدِّه.

فإن قيل لهم: كيف اختلفت سورة الفاتحة عن سورة البقرة؟

قالوا: باللفظ فقط، أما من جهة المعنىٰ: فالمعنىٰ واحدٌ.

فكلام الله لا يقبل التبعض عندهم.

....

فإن قيل: لماذا يقولون بهذا القول المنكر غير المتصور؟

قيل له: لأن كلام الله عندهم: هو المعنىٰ النفسي، والمعنىٰ النفسي واحدٌ، لكن تختلف الألفاظ في التعبير عنه.

فالمعنىٰ النفسي واحدٌ، لكن مرةً يعبر عن هذا المعنىٰ باللغة العربية فيكون قرآنًا، ومرةً يعبر عن هذا المعنىٰ بالسريانية فيكون إنجيلًا، ومرةً يعبر بالعبرية فيكون توراة.

فالتوراة والقرآن والإنجيل كلها بمعنىٰ واحدٍ.

وهذا باطلٌ.

فلو كان الأمر كذلك، لكان من تعبد الله بالتوراة الصحيحة بعد بعثة النبي ﷺ كان مسلمًا مؤمنًا، ومن تعبد الله بالإنجيل الصحيح كان مسلمًا مؤمنًا، والله -جل وعلا- يقول: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران:٨٥].

عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار**» أخرجه مسلم.

وقولهم هذا من الأمور التي لا يقبلها شرعٌ ولا عقلٌ ولا لغةٌ، فكيف يكون معنىٰ هذا هو معنىٰ هذا؟!

وجمهور الأشاعرة يقولون: الأمر بالشيء هو نهي عن ضده لفظًا، فعين الأمر هو عين النهي، ليس من جهة اللزوم، وإنما من جهة اللفظ.

وهذا أمرٌ باطلٌ؛ فالذي عليه أهل السنة والجماعة: أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده التزامًا، وليس لفظًا.

لكن الجويني في «البرهان» ذهب إلىٰ خلاف ما قرره هنا في «الورقات»، حيث زعم أن الأمر بالشيء لا يكون عين النهي عن ضده، وأن من زعم أن الأمر هو النهي بعينه فقوله عري عن التحصيل، وعلل ذلك بأن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بـ: «افعل» مغاير للقول الذي يعبر عنه بـ: «لا تفعل».

فالأمر بالشيء عند الجويني لا يقتضي النهي عن أضداده.

وأما القاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري فيقول: الأمر بالشيء يتضمن ويقتضي النهي عن ضده، وقد فَسَّر مراده بالاقتضاء الجويني في «البرهان»، فقال: «فالمعني بالاقتضاء علىٰ رأىٰ القاضي أن قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول هو نهي عن أضداد المأمور به، كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ولا معنىٰ لما قال غير هذا».

ثم أبطله فقال: «وهذا باطل قطعًا؛ فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به: إما لذهول، وإما لإضراب، فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي».

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والنهي: استدعاء القول بالترك ممن هو دونه علىٰ سبيل الوجوب، ويدل علىٰ فساد المنهي عنه).**

بعدما تكلم المصنف علىٰ الأمر، انتقل إلىٰ ما يتعلق بالنهي؛ لأن النهي ضد الأمر.

وكل مسألة في الأمر لها نظير في النهي.

وما تقدم من اعتراضات ونحوها في الأمر يستصحب في النهي.

فلما تكلم المصنف عن الأمر، ناسب أن يتكلم عن ضده، وبضدها تتميز الأشياء.

فإذا كان الأمر: «استدعاء الفعل بالقول»؛ فيكون النهي: «استدعاء الترك بالقول».

استدعاء بمعنىٰ: طلب، طلب ماذا؟

الترك، وهو: عدم الفعل، بماذا؟ بقوله -جل وعلا-، أو بقول رسوله ﷺ، وهذا تعريف من المصنف للنهي النفسي كما تقدم في الأمر.

قال: (ممن هو دونه)، وذكرنا في مسألة الأمر: أنه لا يشترط العلو ولا الاستعلاء، فمتىٰ ما كانت الصيغة صيغة نهي، فإنها تكون نهيًا، سواء كانت ممن هو أعلىٰ، أو ممن هو أدنىٰ.

....

فإذا نهىٰ العبد سيده، فقال له: «لا تفعل»، فإنه يسمىٰ نهيًا بدلالة الصيغة، وقد تكلمنا علىٰ هذا في الأمر.

ثم قال: (علىٰ سبيل الوجوب).

يشير المصنف إلىٰ أن النهي عند الإطلاق يفيد التحريم.

فالنهي إذا أُطلق فإنه للتحريم، وما قلناه في تعريفه للأمر لما ذكر قيد (علىٰ سبيل الوجوب) يقال هنا في تعريف النهي.

فإن قيل: ما معنىٰ النهي المطلق؟

قيل له: الذي لم يتقيد بقيد، فلم تلحق به قرينة تصرفه عن أصله.

والأصل في النهي أنه للتحريم.

يدل علىٰ هذا: قوله -جل وعلا-: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة:٣٥]؛ فقد نهاهما الله عن قرب الشجرة، فقال: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾.

ثم وصف الله -جل وعلا- آدم بالعصيان؛ فقال: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه:١٢١].

فرتب الله العصيان علىٰ عدم امتثال النهي، وهذا دليلٌ علىٰ أن النهي للتحريم.

فهل يمكن أن يكون وُصف بهذا الوصف علىٰ أمرٍ مكروهٍ؟

الجواب: لا؛ لأن المكروه لا يعاقب علىٰ تركه؛ فدل ذلك علىٰ أن ترتب العصيان علىٰ عدم الامتثال؛ دليلٌ علىٰ أن النهي للتحريم.

وهاهنا سؤال: ما هي صيغة النهي؟

الجواب: صيغة النهي هي: «لا تفعل»، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء:٣٢-٣٣].

فهذه هي صيغة النهي.

وقد يدل علىٰ النهي غير صيغته، كترتب العقاب، أو الوعيد، أو الحد، أو نفي الإيمان، أو نفي دخول الجنة، أو وصف الفعل بأنه من أمر الجاهلية، أو غير ذلك.

ومن عجيب أمر الأشاعرة ومنهم المصنف: أن الأمر والنهي عندهم شيء واحد، وإنما حصل الاختلاف بينهما من جهة التعلق، فلما تعلق الأمر بإيجاد المأمورات سُمِّي أمرًا، ولما تعلق النهي بترك المنهيات سُمِّي نهيًا.

فكلام الله عندهم معنىٰ واحد، هو: أمر، ونهي، وخبر.

....

وهذا مبني علىٰ أصلهم الفاسد في أن كلام الله هو: المعنىٰ القائم في النفس.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ويدل علىٰ فساد المنهي عنه).

بمعنىٰ: أن النهي يدل علىٰ أن المنهي عنه فاسدٌ، وإذا كان فاسدًا فإنه لا تبرأ به الذمة، ولا يتعلق به النفوذ.

فالنهي المطلق يقتضي شرعًا فساد المنهي عنه مطلقًا، سواء كان ذلك في العبادات أو في المعاملات، وسواء كان النهي راجعًا لذات المنهي عنه -كالنهي عن صيام الحائض- فهو راجعٌ إلىٰ الصوم نفسه، أو إلىٰ صفةٍ لازمةٍ -كالنهي عن الربا-، أو شرط في العبادة، ونحو ذلك.

فمتىٰ ما ورد النهي رجع إلىٰ فساد المنهي عنه مطلقًا في العبادات، أو في المعاملات وسواء رجع إلىٰ ذات المنهي، أو إلىٰ شرطه، أو إلىٰ صفته اللازمة.

بشرط: أن يكون في حق الله، وليس في حق الآدميين.

فالنهي إذا كان لحق الله -جل وعلا- فسد المنهي عنه مطلقًا، وأما إذا كان لحق الآدمي فالآدمي مخيرٌ بين إمضائه ورده.

وفساد المنهي عنه أخذناه من أمرين:

الأول: من معنىٰ النهي.

الثاني: من دلالة الشرع.

ولم نأخذه من مجرد الصيغة.

فلما يقال: «لا تفعل» هذه الصيغة تدل علىٰ عدم الفعل فقط، وليس لها علاقة بالفساد، وإنما أخذنا الفساد من معنىٰ النهي؛ لأني ما نهيتك إلا لأني أريد ألا تفعل.

فأخذنا الفساد من معنىٰ النهي، وأيضًا من دلالة الشرع.

فإن قيل: كيف أخذ من دلالة الشرع؟

قيل له: جاء عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ قال: «**مَن عَمِلَ عَمَلًا لَيسَ عَلَيهِ أَمرنَا فَهُوَ رَدٌّ**» أخرجه مسلم؛ أي: ليس بمقبولٍ.

فمن فعل المنهي عنه هل فعل ما عليه النبي ﷺ؟

الجواب: لا، فيكون غير مقبول، وهذا يدل علىٰ فساد المنهي عنه.

كذلك في قوله ﷺ: «**لَا صَلَاةَ لِمَن لَم يَقرَأ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**» أخرجه البخاري، فلما كانت الصلاة من غير قراءة الفاتحة غير مشروعة، كانت في حكم المعدوم.

يعني: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب؛ لعدم قراءة سورة الفاتحة.

سؤال: لم نفيت الصلاة؟

الجواب: لعدم القراءة.

سؤال آخر :لم نفيت لعدم القراءة؟

الجواب: لأنها فاسدةٌ.

فإن قيل: لم هي فاسدة؟

قيل له: لوجود النهي.

تقرير آخر: قوله ﷺ: «**لَا صَلَاةَ لِمَن لَم يَقرَأ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**»؛ فالصلاة هنا في حكم المعدوم، **يعني**: من صلىٰ بلا قراءةٍ كمن لم يصل ابتداءً.

فإن قيل: لِمَ هي في حكم المعدوم؟

قيل له: لعدم قراءة الفاتحة.

فإن قيل: لم هي في حكم المعدوم مع عدم قراءة الفاتحة؟

قيل له: لأنها صلاةٌ فاسدةٌ؛ لوجود النهي.

فدل ذلك علىٰ فساد المنهي عنه.

إذن نقول: النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقًا، بشرط أن يكون لحق الله، ولا يكون لحق الآدمي.

سؤال: لماذا أخرجنا حق الآدمي؟

الجواب: لأنه متعلق بالآدمي من جهة إمضائه أو رده.

عن ابن عمر ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**لا يَبع الرَّجُلُ علىٰ بَيعِ أخِيهِ، ولا يَخطبُ علىٰ خطبة أخيه، إلا أن يَأذَنَ لَهُ**» أخرجه مسلم.

فقد علق النبيﷺ الصحة من عدمها علىٰ إذن الإنسان؛ فدل ذلك علىٰ أن النهي إذا تعلق بالآدمي فهو مخيرٌ فيه، فقد يقتضي الفساد، وقد لا يقتضي الفساد.

وعن أبي هريرة ﷺ: أن النبيﷺ قال: «**مَنِ ابتَاعَ شَاةً مُصَرَّاةً؛ فَهُوَ فِيهَا بِالخِيَارِ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِن شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِن شَاءَ رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِن تَمرٍ**» أخرجه مسلم.

فقد خيَّره النبيﷺ بين إمساكها أو ردها.

فتلخص مما سبق: أن النهي إذا تعلق بحق الآدمي، فلا نقول: يقتضي الفساد مطلقًا، وإنما نقول: هو متعلقٌ بالآدمي، إن تنازل عن حقه؛ فلا يقتضي الفساد، وإن لم يتنازل عن حقه؛ فإنه يقتضي الفساد.

أما في حق الله: فإنه يقتضي الفساد مطلقًا.

وكون النهي يقتضي الفساد المنهي عنه مطلقًا، هو مذهب الصحابة، والتابعين، وأئمة المسلمين وجمهورهم.

وبحثنا هنا في النهي المطلق الذي لم يتقيد بقيد.

أما إذا قُيِّد بقيدٍ؛ فنقول: ننظر إلىٰ ذلك القيد، فقد يخرج النهي من التحريم إلىٰ الكراهة، وقد يخرج النهي من الفساد إلىٰ غير الفساد.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: (وترد صيغة الأمر، والمراد به: الإباحة، أو التهديد، أو التسوية، أو التكوين).**

متىٰ ترد صيغة الأمر ويراد بها الإباحة، أو التهديد، أو غير ذلك؟

الجواب: إذا احتَفَّت بها قرينة تصرفها من الوجوب إلىٰ الإباحة، أو المندوب، أو غير ذلك.

ومن الأمثلة علىٰ صرف الأمر من الوجوب إلىٰ:

- **الإباحة**: قوله -جل وعلا-: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة:٢]؛ فالصيد مباحٌ.

- **التهديد**: كقوله -جل وعلا-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠].

- **التسوية**: كقوله -جل وعلا-: ﴿اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الطور:١٦].

- **التكوين**: كما في قوله -جل وعلا-: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢].

* * *

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما العام فهو ما عمَّ شيئين فصاعدًا، من قولك: (عممت زيدًا وعمرًا بالعطاء، وعممت جميع الناس بالعطاء.**

وألفاظه أربعةٌ:

الاسم الواحد المعرف باللام.

واسم الجمع المعرف باللام.

والأسماء المبهمة، كـ(من) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، و(أي) في الجميع، و(أين) في المكان، و(متىٰ) في الزمان، و(ما) في الاستفهام والجزاء وغيره، و(لا) في النكرات كقول: لا رجل في الدار).

بعدما انتهىٰ المصنف من الأمر والنهي، انتقل إلىٰ ما يتعلق بدلالات الألفاظ.

قال المصنف في تعريفه: (ما عمَّ شيئين فصاعدًا).

- **(ما)**؛ بمعنىٰ: لفظ.

وهنا أعطي قاعدة عامة في كل المباحث، فلفظ القرآن هو عبارة عن المعنىٰ النفسي عند الأشاعرة، سواء تعلق اللفظ بباب الأمر، أو النهي، أو العام، أو النص، ونحو ذلك.

فالعام هو اللفظ المترجم له عما في نفس الله، وهذا كله راجع إلىٰ إثباتهم المعنىٰ النفسي.

- (**عمَّ شيئين**)؛ بمعنىٰ: تناول أكثر من واحدٍ، فخرج ما تناول شيئًا واحدًا، كـ(زيد).

- (**فصاعدًا**)؛ بمعنىٰ: ما تناول شيئين فأكثر.

هذا تعريف المصنف للعام، وهذا التعريف ليس بدقيقٍ؛ لأنه يدخل فيه العدد، فلما تقول: ثلاثة، فـ(ثلاثة) تعم شيئين فصاعدًا، وهي ليست من ألفاظ العموم.

والأولىٰ في تعريف العام أن يقال: العام: هو اللفظ المستغرق دفعة لجميع ما يصلح له بوضعٍ من غير حصرٍ.

- (**اللفظ**)؛ أخرج المعنىٰ.

- (**المستغرق**)؛ يعني: الذي يتناول جميع ما يدخل تحت اللفظ.

- (**يستغرق دفعة**)؛ بمعنىٰ: يستغرق جميع أفراده دفعة واحدة، فأخرج هذا القيد المطلق.

فلما أقول: المشركون، استغرق كل فردٍ من أفراد المشركين دفعة واحدة، بينما المطلق يستغرقهم لكن ليس دفعة واحدة، وإنما علىٰ سبيل البدل، كما سيأتي توضيح ذلك.

- (**لجميع ما يصلح له**)؛ خرج بذلك الجمع المُنكَّر، كـ(رجال).

....

فلما أقول: رأيت رجالًا، هل رأيت جميع رجال العالم، أم يكفي في هذا الإطلاق ثلاثة؟

الجواب: يكون كلامي صحيحًا، إذا كان ثلاثة فأكثر.

بينما العموم لما أقول: رأيت الرجال؛ فإنه يدخل في ذلك جميع الرجال، ولا يحمل علىٰ أقل الجمع -وهو ثلاثة-.

إذن العام يستغرق كل من يصلح له.

- (**بوضعٍ واحدٍ**)؛ خرج بذلك الاشتراك، إذا أُريد به ما يتناوله؛ إذ إن تناوله لما يتناوله بوضعين فصاعدًا لا بوضعٍ واحدٍ.

فلما أقول: مررت بالعيون، وأعني بالعيون: العين الجارحة، وعين الماء، وغيرها من العيون.

هل العين أطلقت بوضعٍ واحدٍ علىٰ العين الباصرة، وعلىٰ عين الماء، أو هما بوضعين؟

الجواب: بوضعين؛ لأنها مرة تطلق علىٰ العين الباصرة، ومرة تطلق علىٰ عين الماء، وهكذا؛ فهما وضعان، أما العام فوضعٌ واحدٌ.

- (**من غير حصرٍ**)؛ خرج بذلك العدد.

فلما أقول: عشرة، هو لفظٌ استغرق كثيرًا من الأعداد، لكنه محصورٌ.

هذا شرح التعريف.

واللفظ العام يدخل فيه الاسم والحكم.

فمثلًا: لما أقول: اقتلوا المشركين، دخل في: (المشركين) كل مشركٍ، وتناوله الحكم -وهو القتل-، فكل مشركٍ يُقتل؛ بدلالة اللفظ العام.

فاللفظ العام يتناول كل فردٍ، ويتناول أيضًا الحكم.

سؤال: إذا كان هذا هو تعريف العام، فما صيغه؟ هل للعام صيغ؟

الجواب: نعم، للعام صيغ.

ومن تلك الصيغ:

١- (مَنْ)؛ فإن (مَنْ) تفيد العموم، سواء كانت شرطية، أو استفهامية، أو موصولة.

كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة:٧]، فـ: ﴿فَمَن﴾ تفيد العموم، أي: كل من يعمل: رجل، أو امرأة، أو صبي، أو كبير.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ [الطلاق:٤].

٢- **(ما) الموصولة**؛ فإنها أيضًا تفيد العموم، كقوله -جل وعلا-: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [فاطر:٢]؛ فـ(ما) تفيد العموم.

والفرق بين (مَن) و(ما): أن (مَن) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، هذا هو الأغلب، وقد يتخلف ذلك لسبب.

٣- **(أين)**، و**(أنىٰ)**، و**(حيث)**؛ فهذه تعم الأمكنة.

ومن الأمثلة: قوله تعالىٰ: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة:١٥٠]؛ أي: في أي مكانٍ؛ لأن (حيث) تفيد العموم.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء:٧٨].

٤- **(أي)**؛ وهي تعم العاقل وغير العاقل.

٥- **الاسم الموصول**؛ فإنه يفيد العموم، كـ (الذي)، أو (التي)، أو (اللذان).

﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ [النساء:١٦]؛ فالآية عامةٌ؛ بدلالة قوله: ﴿وَاللَّذَانِ﴾؛ أي: أي إنسانٍ وقع في الزنا فآذوه.

٦- **(كل)**؛ نص في العموم، وهي أقوىٰ صيغ العموم، كقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥].

فإن سأل سائل: هل الخضر مات أو هو حي؟

الجواب: مات؛ لعموم قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، فيدخل في ﴿كُلُّ﴾ كل أحدٍ.

٧- **(جميع)**؛ تفيد العموم.

٨- **(معشر، وعامة، وكافة، وقاطبة)**؛ كلها تفيد العموم.

كقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سبأ:٢٨]؛ أي: أرسله للناس كلهم؛ لأن ﴿ كَآفَّةٗ ﴾ من صيغ العموم.

٩- **الجمع المعرَّف باللام**؛ سواء كان مذكرًا، أو مؤنثًا، سالمًا، أو تكسيرًا؛ فإن الجمع المعرف باللام يفيد العموم.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [التوبة:٥]؛ أي: كل مشرك.

أيضًا «الرجال» يفيد العموم؛ لأنه جمعٌ بحرف الألف واللام.

١٠- **المفرد المضاف**؛ فالمفرد إذا أضيف يفيد العموم.

﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [النحل:١٨].

هل هي نعمةٌ واحدةٌ؟

الجواب: لا.

من أين فهم العموم؟

الجواب: أنها أضيفت إلىٰ الله، فنعمة مفرد وأضيفت، فدل ذلك علىٰ أن المراد بها جميع النعم.

١١- **الجمع المضاف إلىٰ معرفة؛** فإنه يفيد العموم، كقوله تعالىٰ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء:١١].

١٢- **المفرد المحلىٰ بـ(أل) التي تفيد الاستغراق؛** مثل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]؛ أي: كل سارق وكل سارقة، بدليل الألف واللام.

١٣- **الجمع المحلىٰ بـ(أل) التي تفيد الاستغراق؛** كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡقَٰنِتِينَ وَٱلۡقَٰنِتَٰتِ﴾ [الأحزاب:٣٥].

١٤- **النكرة في النفي، أو النهي، أو الشرط، أو الاستفهام؛** تفيد العموم، سواء باشرت العامل، أو لم تباشره، وإنما كانت في سياقه.

فمثلًا: قوله ﷺ: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**».

أين النكرة؟

الجواب: «صلاة».

أين النفي؟

الجواب: «لا».

فالنكرة في النفي تفيد العموم، فكل صلاةٍ إذا لم تقرأ فيها بفاتحة الكتاب؛ فإنها تكون باطلة.

مثال آخر: «لا إله» فالإله هنا نكرة باشرت النفي، فتفيد العموم، فكل إلهٍ من دون الله فعبادته باطلة.

والنكرة في النفي أو النهي تكون نصًّا في العموم إذا سُبقت بـ «مِنْ»، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٦٢].

وإذا كانت نصًّا فلا يخرج شيء من أفراد العموم.

وهنا أنبه علىٰ أمر، وهو: إذا لم يعرف طالب العلم صيغ العموم فلن يعرف العموم.



❊ **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والعموم من صفات النطق).**

بعد أن عرَّف المصنف العام وذكر صيغه، انتقل إلىٰ مسألةٍ، وهي: هل العموم من عوارض الألفاظ فقط، أو هو من عوارض الألفاظ والمعاني؟

بمعنىٰ: هل العموم من صفات اللفظ فقط، أو حتىٰ المعنىٰ يدخله العموم؟

هذه المسألة اختلف فيها الأصوليون، فذهب كثيرٌ من الأصوليين إلىٰ أن العموم من عوارض الألفاظ فقط.

وذهب بعضهم إلىٰ أن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني، فقد جاء في كلام العرب أنهم يقولون: عمَّ الخير، والخير معنىٰ.

والأقرب: أن العموم يكون من جهة النطق.



* **ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولا يجوز دعوىٰ العموم في غيره من الفعل، وما يجري مجراه).**

الذي اختاره المصنف أن العموم من عوارض الألفاظ، فإذا كان العموم من عوارض الألفاظ، فلا يصح أن يعلق العموم إلا باللفظ، ولهذا قال: **(ولا يجوز دعوىٰ العموم في غيره).**

أي: عن غير اللفظ من الفعل، والمراد بالفعل في كلام المصنف: الفعل المثبت وليس الفعل المنفي، فالفعل المثبت لا يفيد العموم.

وإنما الذي يفيد العموم: الفعل إذا كان في سياق النفي، أو النهي، أو الشرط، أو الاستفهام، فإنه يفيد العموم، أما الفعل المثبت فإنه لا يفيد العموم.

فإن قيل: لماذا الفعل في سياق النفي يفيد العموم؟

قيل له: لأن الفعل مكونٌ من مصدر وزمن، والمصدر هو النكرة، وذكرنا سابقًا أن النكرة إذا كانت في سياق النهي أو النفي فإنها من ألفاظ العموم.

مثلًا لو قلنا: «لا تفعل»، فإن الفعل مكونٌ من مصدر وهو الفعل، ومن زمن، فإذا كان في سياق النهي؛ فإنه يفيد العموم.

قال المصنف: **(وما يجري مجراه).**

مثل: حكاية الصحابة لفعل النبيﷺ باللفظ العام.

فالنبيﷺ يفعل فعلًا، ثم يأتي الصحابي يحكي ذلك الفعل بلفظٍ عام، هل هذا يفيد العموم؟

المصنف يقول: لا يفيد العموم؛ لأنه لابد أن يكون من لفظٍ من النبيﷺ.

والصحيح: أنه يفيد العموم؛ فحكاية الصحابة لفعل النبيﷺ باللفظ العام يُنزل منزلة القول العام.

فإن قيل: لماذا؟

قيل له: لأنهم عربٌ أقحاحٌ، فلو لم يفهموا من النبيﷺ أنه يريد العموم بفعله؛ لما حكوا اللفظ العام، وعندنا -كما سيأتي- أن قول الصحابي حجةٌ؛ فلما حكىٰ الصحابي الفعل باللفظ العام؛ دلَّ ذلك علىٰ أنه هو الذي فهمه من تعليم رسول اللهﷺ له وللصحابة، وبالتالي يُنَزَّل منزلة اللفظ العام، فالصحابي عدلٌ، وعارفٌ باللغة العربية.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والخاص يقابل العام، والتخصيص: تمييز بعض الجملة، وهو ينقسم إلىٰ متصلٍ، ومنفصلٍ.**

فالمتصل: الاستثناء، والشرط، والمقيد بصفةٍ).

بعدما عرَّف المصنف العام وذكر شيئًا من مسائله، ناسب أن يذكر بعده الخاص؛ لأن الخاص يقابل العام، كما أن النهي يقابل الأمر.

تقول: أمرٌ ونهيٌ، وعامٌّ وخاصٌّ.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والتخصيص تمييز بعض الجملة).

التخصيص: هو تمييز، بمعنىٰ: أن يقصر بعض أفراد العام بحكم يخالف حكم العام.

فمثلًا: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، جاء دليلٌ آخر بُين فيه أن المعاهد وإن كان مشركًا فإنه لا يقتل.

فهذا الدليل ميَّز بعض أفراد اللفظ العام بحكمٍ مخالفٍ لحكم العام.

إذن حكم العام في قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾: القتل.

فميز المعاهد بحكم آخر وهو: عدم القتل.

فعندنا خاص، وتخصيص.

فالخاص، هو: بعض أفراد العام الذي أخرج من الحكم العام.

....

يعني: الخاص في الحكم مخالفٌ للعام، فإذا كان حكم العام (افعل)، فيكون حكم الخاص: (لا تفعل)، وإذا كان حكم العام: (لا تفعل)، فيكون حكم الخاص: (افعل).

والتخصيص الأولىٰ في تعريفه أن يقال: قصر حكم العام علىٰ بعض أفراده.

ولابد أن يكون عن دليل شرعي، لا مجرد الهوىٰ.

فمن خصص بلا مخصص شرعي كان قد وقع في البدعة، وشرع ما لم يشرعه الله، وقد ذم الله من فعل ذلك فقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورىٰ:٢١].

والمخصِّص ينقسم إلىٰ: متصلٍ ومنفصلٍ.

فالمنفصل، هو: المستقل بنفسه.

وهو إما أن يكون تخصيص الكتاب بالكتاب، أو تخصيص الكتاب بالسنة، أو تخصيص السنة بالسنة، أو السنة بالكتاب، ونحو ذلك.

والقاعدة: كل ما صح أن يكون دليلًا شرعيًّا؛ جاز التخصيص به.

فيخصص بقول الصحابي؛ لأنه دليلٌ، ويخصص بالإجماع؛ لأنه دليلٌ، وهكذا.

ومما ينبغي أن يعلم: أن التخصيص ليس رفعًا للحكم بالكلية، وإنما هو بيان، فيكون رافعًا لبعض أفراده.

فمثلًا: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾؛ جاء في دليلٍ آخر فاستثنىٰ من هذا الحكم المعاهد.

فلما يقال: اقتلوا المشركين إلا المعاهد، هل ارتفع الحكم بالكلية؟

الجواب: لا، وإنما بين أن المعاهد وحده لا يأخذ هذا الحكم.

إذا كان كذلك؛ فلا يكون التخصيص بالقياس أو بقول الصحابي من باب مصادمة النص.

وهنا تنبيه مهم، وهو: أنه لا يشترط في التخصيص الجنسية بين الأدلة ولا القوة.

يعني: لا يشترط أن الكتاب لا يخصصه إلا الكتاب، أو أن السنة لا يخصصها إلا السنة، بل الكتاب يخصص بالسنة، ويخصص بالإجماع، وهكذا.

فلا يشترط الجنسية، بمعنىٰ: أن يكون العام والخاص من جنسٍ واحدٍ.

كذلك لا تشترط القوة، فلو كان العام متواترًا، والخاص آحادًا، فإنه يخصصه، فالأضعف يخصص الأقوىٰ، والأقوىٰ يخصص الأضعف، إلا علىٰ طريقة أهل الكلام.

فاشتراط القوة لوثة كلامية، فينبغي التنبه لذلك.

وأما النوع الثاني: وهو التخصيص المتصل، فهو: الذي لا يستقل بنفسه، كالاستثناء والشرط والصفة.

قال تعالىٰ: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٣٠-٣١].

فهذا تخصيصٌ متصلٌ؛ لأنه في جملة واحدة.

إذن المتصل يكون في نفس الجملة.

وكما تقدم فالتخصيص: بيانٌ لقصد المتكلم.

*** أنواع المخصصات المتصلة:**

أولًا: الاستثناء، وهو: ما كان بـ(إلا)، أو إحدىٰ أخواتها كـ: (غير)، و(سوىٰ)، و(عدا)، و(حاشا)، و(خلا)، وغير ذلك.

كما في الآية المتقدمة.

ثانيًا: الشرط، وهو: ما كان بـ(إن) أو إحدىٰ أخواتها.

فالمقصود بالشرط هنا: الشرط اللغوي.

ثالثًا: الصفة، وهي أعم من الصفة عند النحاة، فيدخل في الصفة: عطف البيان والحال، إلىٰ غير ذلك.

رابعًا: الغاية، وهي: إما أن تكون بـ (إلىٰ)، أو بـ (حتىٰ) إذا تقدمهما لفظ عام يشمل ما بعد الغاية.

أمثلة علىٰ التخصيص المتصل:

قال تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾ [النساء:٢٩].

فنوع التخصيص هنا: متصل؛ لأنه في نفس الجملة، وقد أتىٰ بأداة الاستثناء.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾ [آل عمران:٩٧]؛ فنوع التخصيص هنا: متصل، وقد أتىٰ ببدل ﴿ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾.

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ ﴾ [البقرة: ١٢٠].

فأتىٰ بـ (حتىٰ) بعد لفظ عام، واللفظ العام هو: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ ﴾ فعل في النفي، فيفيد العموم.

❊ ❊ ❊

* **قال المصنف** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، وإنما يصح بشرط أن يبقىٰ من المستثنىٰ منه شيءٌ، ومن شرطه: أن يكون متصلًا بالكلام، ويجوز تقديم الاستثناء علىٰ المستثنىٰ منه، ويجوز الاستثناء من الجنس وغيره).**

لما مثل المصنف علىٰ التخصيص المتصل بالاستثناء ناسب أن يذكر معنىٰ الاستثناء.

قال: **(إخراج)**؛ أي: طرح.

- **(ما لولاه)**؛ أي: ما لولا الاستثناء لدخل في الكلام.

فمثلًا: «جاء القوم إلا زيدًا»، فلولا (إلا) لكان زيد قد جاء مع القوم.

قال تعالىٰ: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾، فلولا الاستثناء لكان إبليس سجد مع الملائكة، فلما جيء بالاستثناء خرج إبليس من أن يكون من الساجدين.

وقول المصنف: (إخراج)؛ يفهم منه أن المستثنىٰ دخل في المستثنىٰ منه ثم أخرج.

والأقرب: أنه لم يدخل في المستثنىٰ منه؛ لأن التخصيص بيان، فلو عبر بغير هذا اللفظ لكان أسلم.

والاستثناء من النفي إثباتٌ، والاستثناء من الإثبات نفيٌ.

قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر:٢-٣]؛ فأثبت الله الخسارة للإنسان ثم استثنىٰ.

والاستثناء من الإثبات نفيٌ، فيكون الذين آمنوا ليسوا من الخاسرين، وهكذا.

ويستثنىٰ من قاعدة «الاستثناء من النفي إثباتٌ والعكس»: العدد.

تقول مثلًا: «ما عندي من العشرة إلا واحدًا».

فهل هذا الاستثناءٌ من النفي يقتضي الإثبات؟

الجواب: لا؛ لأن الواحد من العشرة.

ثم ذكر المصنف شروط الاستثناء، فقال: (أن يبقىٰ من المستثنىٰ منه شيءٌ).

كأن تقول: «له عليَّ عشرة إلا واحدًا»، لكن لو قلت: «له عليَّ عشرة إلا عشرة»، فهل هذا الاستثناء صحيحٌ؟

الجواب: لا، فلابد أن يبقىٰ من المستثنىٰ منه شيءٌ، ولو واحدًا.

أيضًا من الشروط: أن يكون متصلًا بالكلام، فلو قلت: له عليَّ عشرة إلا، ثم ذهبت ونمت في البيت، وجئت في اليوم الثاني، فقلت: واحدًا، فلا يقبل.

اللهم إلا إذا كان الفصل يسيرًا، كما جاء في الحديث أن النبيﷺ قال عن حرم مكة: «**لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها، ولا يختلىٰ خلاه**. فقال العباس: يا رسول الله، إلا الإذخر، فإنه لقينهم ولبيوتهم، قال: **إلا الإذخر**» أخرجه البخاري.

فالنبيﷺ سكت يسيرًا حتىٰ سمع كلام العباس، ثم قال: «**إلا الإذخر**».

فإذا كان الفصل يسيرًا، فإن الاستثناء يكون صحيحًا.

ثم قال المصنف: (ويجوز أن يتقدم الاستثناء علىٰ المستثنىٰ منه، ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره).

فالاستثناء قد يتقدم علىٰ المستثنىٰ منه، كأن يقال: إلا زيدًا جاء القوم.

والاستثناء ينقسم إلىٰ: متصلٍ ومنقطعٍ.

فالاستثناء المتصل: أن يكون المستثنىٰ من جنس المستثنىٰ منه.

تقول: «جاء القوم إلا زيدًا»، فزيدٌ من القوم، ومن جنسهم فهذا يسمىٰ استثناء متصلًا.

والاستثناء المنقطع: أن يكون المستثنىٰ من غير جنس المستثنىٰ منه.

تقول: «جاء القوم إلا حمارًا»، فالحمار ليس من القوم، فهذا يسمىٰ استثناء منقطعًا.

....

* **تنبيه:**

يلاحظ مما تقدم: أن الشروط التي ذكرها المصنف في الاستثناء والتي يذكرها غيره من الأصوليين كلها متعلقة بكلام الناس، وبحثنا ابتداء في أصول الفقه متعلق بكلام الله عَزَّ وَجَلَّ .

فهذه من المباحث التي ليس لها علاقة بأصول الفقه، فمتىٰ ما جاء الاستثناء في كلام الله أو في كلام رسول الله فهو استثناء، بأي صيغة جاء.

* * *

* **ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والشرط يجوز أن يتأخر عن المشروط، ويجوز أن يتقدم علىٰ المشروط).**

الشرط كما تقدم من مخصصات اللفظ العام.

والشرط قد يتأخر، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء:١٢]؛ فتأخر الشرط عن الحكم أو المشروط.

وقد يتقدم، كقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٦]؛ فتقدم الشرط علىٰ المشروط.

والصفة أيضًا من المخصصات، كما خُصِّصت الغنم في الزكاة بالسائمة.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق، كالرقبة قُيدت بالإيمان في بعض المواضع، وأطلقت في بعض المواضع، فيحمل المطلق علىٰ المقيد).**

انتقل المصنف إلىٰ مسألةٍ متعلقة بدلالات الألفاظ، وهي: المطلق والمقيد.

فالمطلق يقابله: المقيد، **كما أن العام يقابله**: الخاص.

لكن المصنف كأنه جعل تقييد المطلق من أنواع المخصصات، فعدد من أنواع التخصيص التقييد بالصفة.

وهذا ليس بسديد؛ فإن مسألة (المطلق والمقيد) مبحث مستقل عن مسألة (العموم والخصوص)؛ للاختلاف بينهما.

ومن أظهر الفروق بينهما: أن العام عمومه شمولي، والمطلق عمومه بدلي.

كما أن هناك اختلافًا بين صيغة العام، وصيغة المطلق.

فإن قيل: ما هو المطلق؟

قيل له: المطلق هو: «اللفظ الدال علىٰ الماهية -الحقيقة- من حيث هي، من غير قيد».

فمثلًا: لما أقول: «رقبة»، فهذا لفظ مطلق؛ لأنه يدل علىٰ الرقبة فقط من غير قيد.

فإن قيل: ما هو المقيد؟

قيل له: **المقيد هو**: «ما دل علىٰ الماهية بقيد»، كقولك: رقبة مؤمنة.

فاللفظ المطلق يراد منه: إيجاد الحقيقة فقط.

فمثلًا: المراد من الرقبة: إيجاد أي رقبةٍ كانت.

والمقيد يراد منه: رقبة معينة، مقيدة بقيود.

فمثلًا: لما قال الله في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة:٨٩]؛ فهذا لفظ مطلق، يراد به إيجاد أي رقبة، سواء كانت مؤمنة، أو كافرة.

لكن إذا قيد اللفظ المطلق بقيدٍ، فلابد من وجود ذلك القيد، كقوله فيمن قتل نفسًا خطئًا: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢].

والمطلق له صيغة، متىٰ وجدت، كان اللفظ مطلقًا، كما ذكرنا في العام أن له صيغة، متىٰ وجدت كان اللفظ عامًا.

فإن قيل: ما هي صيغة المطلق؟

قيل له: له صيغة واحدة، وهي: النكرة في سياق الإثبات، فالنكرة في سياق الإثبات هي اللفظ المطلق، مثل: «رقبة»؛ فرقبة نكرة في سياق الإثبات، فلم يسبقها نفي أو شرط أو نهي أو استفهام.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فيحمل المطلق علىٰ المقيد).

انتقل المصنف إلىٰ مسألة مهمة، وهي:

متىٰ يحمل المطلق علىٰ المقيد؟

والجواب: أن المطلق محمول علىٰ المقيد إذا اتحد الحكم، علىٰ القول الراجح.

والمطلق والمقيد له أحوال:

الأولىٰ: أن يتحد السبب والحكم.

الثانية: أن يختلف السبب والحكم.

الثالثة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم.

الرابعة: أن يتحد الحكم ويختلف السبب.

فإذا اتحد الحكم: فإنه يحمل المطلق علىٰ المقيد.

بمعنىٰ: أنه في الحال الأولىٰ والرابعة يحمل المطلق علىٰ المقيد، بخلاف الحال الثانية والثالثة.

ومن الأمثلة على ذلك: قول الله -جل وعلا-: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء:١٥].

وفي الآية الأخرى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا﴾ [النساء:١٦].

فالله أمر في الآية الثانية بالإيذاء، ولم يأمر باستشهاد أربعة، والإمساك في البيوت، مع اتحاد السبب، وهو: الزنا.

وسبب عدم حمل المطلق على المقيد هنا: اختلاف الحكم.

وقول الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [المائدة:٦].

فقد قيد غسل اليدين في الوضوء بالمرافق، بينما في التيمم أطلق، ولا يصح هنا حمل المطلق على المقيد لاختلاف الحكم.

فالحكم في الأول الغسل، وفي الثاني المسح.

أما إذا اتحد الحكم، كما في كفارة الظهار وكفارة الجماع فإنه يحمل المطلق على المقيد.

ففي كفارة الظهار قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة:٤]؛ فقيد الشهرين بالتتابع، بينما في الجماع في نهار رمضان لم يقيده بالتتابع، فهنا يحمل المطلق على المقيد.

فإن سأل سائل: هل تقييد المطلق بيان، أو نسخ؟

كان جوابه: هو بيان؛ إلا إذا ورد التقييد بعد العمل به فإنه يكون نسخًا؛ لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص الكتاب بالسنة، وتخصيص السنة بالكتاب، وتخصيص السنة بالسنة، وتخصيص النطق بالقياس، ونعني بالنطق: قول الله تعالىٰ وقول الرسول).**

وقد تقدم أن هذا هو التخصيص المنفصل، ولا يشترط فيه الجنسية ولا القوة.

ومن الأمثلة علىٰ التخصيص المنفصل ما يأتي:

- قال تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

خُصَّت هذه الآية بقوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٤]؛ فإن الحامل تنتهي عدتها بوضع حملها.

- وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء:٢٤].

خُصت هذه الآية بما جاء عن جابر رضي الله عنه قال: «نهىٰ رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة علىٰ عمتها أو خالتها». أخرجه البخاري في صحيحه.

- وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة:٣٨].

خصت هذه الآية بما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال النبي ﷺ: «**تقطع اليد في ربع دينار فصاعدًا**». أخرجه البخاري في صحيحه.

- وقال تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢].

خصت هذه الآية بفعل النبي ﷺ: فعن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت إحدانا إذا كانت حائضًا، فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها أمرها أن تتزر في فور حيضتها، ثم يباشرها». أخرجه البخاري في صحيحه.

- وعن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «**فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريًّا: العُشر، وما سُقي بالنَّضح: نصف العشر**». أخرجه البخاري في صحيحه.

خُصَّت هذه السنة بـ: ما جاء عن أبي سعيد رضي الله عنه، يقول: قال النبي ﷺ: «**وليس فيما دون خمس أوسق صدقة**». أخرجه البخاري في صحيحه.

- وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الماء طهور لا ينجسه شيء**». أخرجه أبو داود في سننه.

خصت هذه السنة بالإجماع؛ فقد وقع الإجماع علىٰ أن الماء إذا تغيرت رائحته، أو طعمه، أو لونه بالنجاسة، فإنه ينجس.

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والمجمل ما افتقر إلىٰ البيان، والبيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلىٰ حيز التجلي).**

انتقل المصنف إلىٰ مسألةٍ أخرىٰ، تتعلق بدلالات الألفاظ، وهي: الإجمال والبيان.

واللفظ المجمل يقول المصنف في تعريفه: (ما افتقر إلىٰ بيانٍ).

أي: أن المجمل لا يمكن أن نعمل به إلا بعد وجود المبين.

فقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:١١٠]؛ فلو لم نعرف الصلاة والزكاة لما عرفنا كيف نصلي ونزكي.

إذن تحتاج إلىٰ بيان؛ فالمجمل لا يكفي وحده في العمل، بل لابد من وجود ما يبينه.

وأخطأ من عرَّف المجمل بقوله: ما لا يفهم معناه، فهذا ليس بصحيحٍ.

فالصلاة مثلًا: يفهم معناها؛ فالمجمل له معنىٰ.

أما البيان فقد عرفه المصنف بقوله: (إخراج الشيء -أي: إخراج اللفظ المجمل- **من حيز الإشكال، إلىٰ حيز التجلي).**

بمعنىٰ: أن يكون ظاهرًا واضحًا بعد أن كان مفتقرًا إلىٰ البيان.

والبيان: اسم مصدر، من: بَيَّن يبين، ومصدره: التبيين.

والبيان يطلق علىٰ: فعل المبين كما في تعريف المصنف، وعلىٰ: الدليل الذي حصل به التبيين، وعلىٰ: المدلول، بمعنىٰ: العلم الذي يستفاد من الدليل.

وتعريف المصنف له لا يشمل التبيين ابتداء.

والقاعدة: كل دليلٍ شرعي يحصل البيان به.

فيحصل البيان بقول الله وبفعله وبإقراره، ويحصل أيضًا بفعل رسول الله ﷺ وبقوله وبإقراره.

ويحصل بقول الصحابي، وبالإجماع، وبدلالة السياق.

فكل ما صح أن يكون دليلًا صح أن نبين به اللفظ المجمل.

ولا يشترط فيه الجنسية، ولا القوة.

وهاهنا سؤال: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

الجواب: لا خلاف بين الأمة من حيث الجملة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلىٰ فعله، لكن قد يحصل التأخير، إما لحاجة المبلِّغ، أو لحاجة المبلَّغ.

فحاجة المبلِّغ؛ لأنه لا يمكن أن يبلغ كل الناس ابتداءً، وإنما يبلغ بحسب طاقته.

وأما حاجة المبلَّغ؛ فلأنه لا يمكنه فهم الخطاب جميعًا، وإنما يتدرج في التبليغ، فجاز تأخير البيان هنا لحاجة المبلَّغ، كما جاز التأخير لحاجة المبلِّغ.

أما من حيث الجملة: فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ويجوز تأخير البيان إلىٰ وقت حضور العمل.

يدل عليه: ما جاء عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، عنه ﷺ: أن رجلًا سأله عن وقت الصلاة؛ فقال له: «**صلِّ معنا هذين اليومين**، فلما زالت الشمس، أمر بلالًا في أول الوقت، ثم في اليوم الآخر أمره في آخر الوقت» أخرجه مسلم.

فالرجل جاء يسأل عن أوقات الصلاة، ولم يحضر وقت العمل فقال له النبي ﷺ: «**صلِّ معنا**»، ولم يبين له ابتداءً في أول الأمر، بل جعله يصلي معه، فصلىٰ في اليوم الأول في أول وقت الصلاة، وفي اليوم الثاني في آخر أوقات الصلاة.



* **قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: (والنصُّ ما لا يحتمل إلا معنىٰ واحدًا، وقيل: ما تأويله تنزيله، وهو مشتقٌّ من منصة العروس، وهو: الكرسي.**

والظاهر: ما احتمل أمرين، أحدهما أظهر من الآخر، ويؤول الظاهر بالدليل، ويسمىٰ الظاهر بالدليل).

كلام المصنف متعلق بدلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ.

فالدلالة علىٰ أقسامٍ:

الأول: أن يكون اللفظ نصًّا في دلالته علىٰ المعنىٰ.

الثاني: أن يكون ظاهرًا.

الثالث: أن يكون مجملًا.

فالنص لا يحتمل غيره؛ ولهذا قال المصنف في تعريفه: **(ما يحتمل إلا معنىٰ واحدًا)**.

فلما أقول: «عشرة»، فهي لا تحتمل إلا العشرة، فتكون نصًّا.

وإذا كانت نصًّا فإنها لا تقبل التأويل ولا المجاز علىٰ قول من قال بالمجاز.

ولهذا قال المصنف في النص: **(مشتقةٌ من منصة العروس)**، فمنصة العروس تكون عالية واضحة ظاهرة، يعرفها كل من رآها.

وقوله: (مشتقةٌ من منصة العروس)، فيه تجوز؛ لأن المنصة مشتقة من النص، وليس العكس.

فالنص مصدر، والمنصة اسم للآلة التي تظهر عليها العروس.

قال المصنف: (وقيل -في تعريف النص-: **ما تأويله تنزيله)**، بمعنىٰ: أنه بمجرد سماعه يعرف معناه، فمجرد إنزاله هو تأويله، لا يحتاج إلىٰ شيءٍ خارجي.

هذا النص عند الأصوليين، وأما عند الفقهاء فيطلق علىٰ ما دل علىٰ حكم من الكتاب والسنة سواء كانت دلالته نصًّا أو ظاهرًا.

وأما الظاهر: فقال عنه المصنف: **(ما احتمل أمرين، أحدهما أظهر من الآخر)**.

فالظاهر يحتمل معنيين، لكن أحد المعنيين أرجح، فهذا يسمىٰ الظاهر، والأصل أن يحمل اللفظ علىٰ ظاهره ولا ينتقل إلىٰ غيره إلا إذا دل عليه الدليل.

وهنا تنبيه مهم، وهو: أنه لابد أن يكون الدليل شرعيًّا، بخلاف ما ذهب إليه أهل الكلام ومنهم المصنف، فإنهم يصرفون بعض النصوص من الراجح إلىٰ المرجوح بالدليل العقلي.

وأعني بالنصوص: النصوص المتعلقة بباب الإلهيات والنبوات.

فمثلًا: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥]؛ قالوا: ليس المراد بالاستواء هنا العلو كما هو ظاهر اللفظ، وإنما المراد به الاستيلاء.

فإن قيل لهم: ما الدليل الصارف؟

قالوا: الاستحالة العقلية، فيستحيل أن يكون الله مستوٍ علىٰ عرشه بمعنىٰ العلو؛ لأنه لو كان كذلك؛ لشابه المخلوق!

فصرفوا النص عن ظاهره بالدليل العقلي.

وهذا خطأٌ وضلالٌ بَيِّن، فالنص لا يُصرَف عن ظاهره إلا بدليلٍ شرعي.

فالله مستوٍ علىٰ عرشه، ومعنىٰ الاستواء: العلو، وهو علوٌّ يليق به، ولا يلزم من ذلك أن يكون استواؤه كاستواء المخلوقين.

ثم إن الظاهر -عند الجويني وأئمته- لا يحتج به في الأمور القطعية، فالظاهر لا سبيل للاحتجاج به في العقيدة.

وقد صرح بهذا الجويني في كتابه «البرهان»، فقال: «..إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع؛ لأن ظهور معناه غير مقطوع به فلا يسوغ وضع الاستدلال به علىٰ ما هذا سبيله... ».

نعود إلىٰ كلام المصنف، قال: **(ويؤول الظاهر بالدليل).**

قد يغتر البعض بهذه العبارة ويظن أنها عبارة صحيحة، والأمر ليس كذلك؛ لأن المصنف يريد بالدليل: الدليل القطعي إذا كان الظاهر متعلقًا بأمر قطعي، كالإلهيات والنبوات.

فإن قيل: ما هو الدليل القطعي عند المصنف؟

قيل له: ما وافق العقل.

فكلام المصنف في ظاهره أنه مستقيم، لكن إذا رجعت إلىٰ أصوله تبين لك ضلاله، وأنه يعني بالدليل: ما وافق العقل، فيصح أن يصرف النص عن ظاهره بالدليل الذي وافق العقل.

وهذا ليس بصحيحٍ، فإننا لا نحتاج إلىٰ العقل، بل نحتاج إلىٰ الدليل الشرعي، فلا نصرف النص عن ظاهره إلا بدليلٍ شرعي وإن خالف العقل في ظن أهل الكلام، وإلا فحقيقة الأمر ليس هناك تناقضٌ بين العقل الصريح والنقل الصحيح.

فالنقل الصحيح لا يخالف عقلًا صريحًا؛ لأن علامة العقل الصريح متابعة النقل، فالعقل لا يكون صريحًا إلا إذا تابع النقل الصحيح.

وإذا كان العقل لا يكون صريحًا حتىٰ يتابع النقل، فلا يمكن أن يعارض النقل؛ لأنه لو عارض النقل لما كان صريحًا.

وهناك لوثة كلامية أخرىٰ في قضية التأويل.

فالتأويل في اصطلاح المتكلمين هو: صرف النص عن معناه الراجح إلىٰ معناه المرجوح، بدليلٍ عقلي.

فجنوا علىٰ النصوص الشرعية بهذا الاصطلاح الحادث.

وليس هذا هو التأويل في كلام الله وفي كلام رسول الله ﷺ، ولا حتىٰ في كلام السلف.

فالتأويل في كلام الله ورسوله ﷺ هو: ما تئول إليه حقيقة الشيء.

ويطلق عند السلف أيضًا بمعنىٰ: التفسير.

قول المصنف: (**ويسمىٰ الظاهر بالدليل**)؛ بمعنىٰ: أن الاحتمال الراجح سُمِّي ظاهرًا؛ لدلالة الدليل عليه، فصار ظاهرًا بسبب الدليل.

❊ ❊ ❊

* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فعل صاحب الشريعة لا يخلو: إما أن يكون علىٰ وجه القربة والطاعة أو غير ذلك، فإن دل الدليل علىٰ الاختصاص به يحمل علىٰ الاختصاص، وإن لم يدل لا يختص به؛ لأن الله يقول: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ ﴾ [الأحزاب: ٢١]، فيحمل علىٰ الوجوب عند بعض أصحابنا، ومن أصحابنا من قال: يحمل علىٰ الندب، ومنهم من قال: يتوقف فيه، وإن كان علىٰ غير وجه القربة والطاعة، فيحمل علىٰ الإباحة في حقه وحقنا).**

انتقل المصنف إلىٰ ما يتعلق بأفعال النبي ﷺ.

وأفعال النبي ﷺ من سنته، فسنة النبي ﷺ: قول، وفعل، وتقرير، وترك، وفي هذه الجملة يتكلم المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أفعال النبي ﷺ.

والقاعدة فيها: أنه يصح الاقتداء به ﷺ فيها مطلقًا.

فإن قيل: ما المشروع: الاقتداء أو الموافقة؟

قيل له: هناك اقتداء وتأسٍّ، وموافقة.

والمشروع هو: الاقتداء والتأسي.

والمراد بالاقتداء والتأسي: أن تفعل صورة الفعل علىٰ الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل.

فلابد في التأسي من الموافقة في الصورة، وفي النية والقصد، فالموافقة في الصورة وحدها لا تسمىٰ تأسِّيًا، وإنما تسمىٰ موافقة، والمشروع في الأفعال هو: التأسي.

فإذا فعل النبيﷺ الفعل علىٰ وجه القربة، فالتأسي فيه أن يفعل علىٰ وجه القربة.

وهذا النوع إذا علم حكمه من وجوب أو ندب، فإن حكم الاقتداء به فيه يكون علىٰ ذلك الحكم، فما فعله النبيﷺ علىٰ سبيل الوجوب يكون الاقتداء به فيه علىٰ سبيل الوجوب، وما فعله علىٰ سبيل الاستحباب يكون الاقتداء به فيه علىٰ سبيل الاستحباب، وهكذا.

وأما إذا كان غير معلوم الحكم، وظهر منهﷺ أنه قصد بفعله القربة، فإنه يكون مندوبًا لا واجبًا.

بمعنىٰ: عندنا فعل لا نعرف حكمه، فننظر هل فعله النبيﷺ علىٰ وجه القربة والطاعة لله ﷻ أو لا؟

فإن ظهر لنا أنه فعله علىٰ قصد القربة: فإنه يكون مندوبًا ولا يكون واجبًا علىٰ الراجح؛ لأن ظهور قصد القربة نستفيد منه رجحان الفعل، والزيادة علىٰ هذا المعنىٰ يحتاج إلىٰ دليل، ومجرد الرجحان يفيد الندب.

وقد ذكر المصنف أن بعض أصحابه -وهم: الشافعية- يرون الوجوب، ومنهم من توقف، وهما مرجوحان؛ لما تقدم.

ومن الأمثلة: ما جاء عن عائشة ﵂ في الصحيح قالت: «ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره علىٰ إحدىٰ عشرة ركعة».

فعائشة ﵂ تحكي فعلًا للنبي ﷺ، هذا الفعل يظهر منه أنه علىٰ وجه القربة إلىٰ الله ﷻ، ومجرد الفعل يفيد الاستحباب، فيكون الأولىٰ والمستحب ألا يُزاد علىٰ إحدىٰ عشرة ركعة.

وأما إذا لم يظهر من الفعل قصد القربة وكان غير معلوم الحكم، فإنه محمول علىٰ الإباحة علىٰ الراجح؛ لأن الأصل عدم التعبد.

فلو فعل فعلًا ليس ظاهره أن يتقرب ويتعبد به إلىٰ الله ﷻ، فهذا مباح، والاقتداء به فيه مباح.

فإن قيل: لماذا كان مباحًا؟

قيل له: هو مباح لأمرين:

الأول: لم يتعلق به أمر ولا نهي.

الثاني: صدوره منه ﷺ يدل علىٰ الإذن فقط، والزيادة علىٰ هذا من وجوب أو ندب يحتاج إلىٰ دليل.

....

فمثلًا: قال تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب:٣٧].

فزواج امرأة الدَّعِيِّ مباح؛ لأنه لم يفعله علىٰ وجه القربة.

كذلك من الأمثلة: ما جاء عن عائشة قالت: «نزول الأبطح ليس بسنة، إنما نزله رسول الله ﷺ؛ لأنه كان أسمح لخروجه» أخرجه مسلم.

فالنبي ﷺ لما حج حجة الوداع لم يخرج مباشرة من مكة إلىٰ المدينة، وإنما ارتاح في مكان يسمىٰ الأبطح، قريب من مكة.

فهل يقال: يستحب للحاج قبل أن يسافر إلىٰ بلاده أن ينزل بالأبطح؟

الجواب: لا؛ لأن النبي ﷺ إنما نزل؛ لكونه أسهل لخروجه، فلم يفعله علىٰ وجه القربة، فلا يكون واجبًا ولا مندوبًا.

فإن قيل: ما هي أقسام أفعال النبي ﷺ؟

قيل له: **أفعال النبي ﷺ أقسام:**

١ - العام المطلق المجرد.

وهذا النوع منه:

- ما يكون معلوم الحكم من وجوب أو ندب.

....

- ما يكون غير معلوم الحكم لكن ظهر فيه قصد القربة، فهذا يُحمل علىٰ الندب.

- ما يكون غير معلوم الحكم، ولم يظهر فيه قصد القربة، فهذا يُحمل علىٰ الإباحة.

٢- أن تكون جِبِلِّية.

مثل: الأكل والشرب، فهذا يكون مباحًا.

٣- الفعل الخاص.

ولا يكون خاصًّا إلا إذا دل عليه الدليل؛ لأن الأصل أنه فعلٌ له ﷺ ولأمته، فلا تثبت الخصوصية إلا بدليل شرعي.

يشهد لهذا الأصل: قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ﴾ [الأحزاب:٢١].

ومن أمثلة الفعل الخاص: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب:٥٠].

وحكم هذا النوع: عدم جواز التأسي به اتفاقًا.

٤- الفعل الذي جاء بيانًا لمجمل، أو امتثالًا لأمر؛ فيكون حكمه حكم المبين.

....

فمثلًا: الفعل إذا بيَّن أمرًا قوليًّا، فيكون حكمه حكم ذلك الأمر، فإن كان الأمر واجبًا كان الفعل واجبًا، وإن كان مندوبًا كان الفعل مندوبًا.

٥- الفعل المتردد بين الشرع والجبلي.

بمعنىٰ: أمر جبلي فُعل في عبادة مثل: جلسة الاستراحة، والفعل المتردد بين الشرع والجبلي الأظهر فيه أنه مباح، إلا لقرينة.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وإقرار صاحب الشريعة علىٰ القول هو قول صاحب الشريعة، وإقراره علىٰ الفعل كفعله، وما فعل في وقته في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه).**

انتقل إلىٰ الكلام عن السنة التقريرية، وهي إقرار النبي ﷺ.

فإذا أقر النبي ﷺ قولًا كان في حكم قوله، وإذا أقر فعلًا كأنه فعله.

لكن إذا فعل في زمنه فإن علم به وأقره فيكون كقوله أو كفعله، وإذا لم يعلم به فهل يكون ذلك الفعل حجة يعمل به في الشريعة؟

الجواب: نعم، لكن ليس بإقرار النبي ﷺ، وإنما بإقرار الله؛ لأنه في زمن الوحي، فلو كان ذلك الفعل علىٰ خلاف ما يريده الله لنزل الوحي من السماء.

ومنه: قول جابر: «كنا نعزل علىٰ عهد النبي ﷺ والقرآن ينزل» أخرجه البخاري؛ فلو كان العزل محرمًا لجاء بيانه من عند الله عَزَّ وَجَلَّ بالوحي، فاحتج علىٰ جوازه بإقرار الله له.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما النسخ فمعناه لغة: الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل؛ إذا أزالته، وقيل: معناه: النقل، من قولهم: نسخت ما في هذا الكتاب؛ أي: نقلته.**

وَحَدُّه: هو الخطاب الدال علىٰ رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم علىٰ وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه فيه).

انتقل المصنف إلىٰ ما يتعلق بالنسخ، ومتعلق النسخ: الأدلة، فالذي يُنسخ هو: الدليل.

والنسخ في اللغة: إما أن يكون بمعنىٰ الإزالة، وإما أن يكون بمعنىٰ النقل.

وأما في اصطلاح الأصوليين فقد عرفه المصنف بقوله: (هو الخطاب الدال علىٰ رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم علىٰ وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه فيه).

وهذا تعريف منه للناسخ لا للنسخ.

فالنسخ هو: «رفع حكم دليل شرعي أو لفظه بخطاب جديد».

ومعنىٰ الخطاب: خطاب الله عَزَّ وَجَلَّ.

وتعبيره بالخطاب دليل علىٰ تخصيص النسخ بالكتاب والسنة.

وأنبه: أن ما ذكرناه سابقًا في تعريف الأشاعرة للحكم بخطاب الله يستصحب هنا.

ولتحليل التعريف نقول: هناك خطابان نشأ عنهما حكمان:

- **الخطاب الأول**، وهو الذي رُفع حكمه، ويسمىٰ بالمنسوخ.

- **الخطاب الثاني**، وهو الذي رَفع، ويسمىٰ بالناسخ.

فالنسخ هو رفع الحكم الأول الذي ثبت بالخطاب الأول بالحكم الثاني الذي دل عليه الخطاب الثاني.

فخرج بذلك: البراءة الأصلية، فإذا رفعت فإنها لا تعد نسخًا؛ لأنها لم تثبت بخطاب، وتسمىٰ تشريعًا.

قال المصنف: (علىٰ وجه لولاه لكان ثابتًا)؛ أي: لولا الخطاب الثاني لكان الحكم الأول ثابتًا.

وأركان النسخ هي:

١- **الناسخ**، وهو: الشارع.

٢- **المنسوخ**، وهو: الحكم المرفوع.

٣- **المنسوخ عنه**، وهو: العبد.

قال المصنف: (مع تراخيه فيه)؛ بمعنىٰ: لابد أن يكون الدليل الثاني متأخرًا عن الدليل الأول، فلو كان معه لكان تخصيصًا ولم يكن نسخًا.

فيشترط في النسخ: التراخي.

وقاعدة النسخ: «كل ما ثبت به حكم شرعي في عهد النبي ﷺ جاز النسخ به».

فقولنا في القاعدة: «في عهد النبي ﷺ» أخرج الإجماع، وقول الصحابي.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن المراد بالنسخ في اصطلاح السلف ليس هو المراد بالنسخ في اصطلاح الأصوليين؛ فإن السلف يطلقون النسخ علىٰ كل مقيد، فيدخل فيه البيان؛ لأنه وضح المجمل، ويدخل فيه التخصيص؛ لأنه خصص عامًّا، ونحو ذلك.

أما عند الأصوليين فهو: رفع الحكم بالكلية بخطاب ثانٍ.

فإن قيل: هل للنسخ من شروط؟

قيل له: يشترط في صحة النسخ:

١ - أن يكون الناسخ والمنسوخ شرعيين، فلابد أن يكون الناسخ بدليل من الكتاب والسنة، والمنسوخ كذلك.

٢- أن يكون الناسخ متأخرًا عن المنسوخ، فلو كان معه لكان تخصيصًا ولم يكن نسخًا.

فإن قيل: كيف نعرف المتأخر؟

قيل له: بعدة أمور:

أولًا: أن يكون هناك لفظ يدل علىٰ التأخر والنسخ، كقوله تعالىٰ: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾ [الأنفال:٦٦].

ثانيًا: أن يأتي إجماع بأن هذا النص متأخر عن هذا النص، أو أن هذا النص ناسخ لهذا النص.

ثالثًا: أن يأتي قول للصحابي علىٰ أن هذا النص متأخر عن هذا النص، أو هذه الآية نسخت بهذه الآية.

ومما يجب أن يعلم: أننا لا نصير إلىٰ النسخ إلا بعد تعذر الجمع، ولابد من معرفة التاريخ.

أما إذا لم نعرف التاريخ، فلا نقول بالنسخ، وإنما نذهب إلىٰ الترجيح.



*** ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم، ونسخ الحكم وبقاء الرسم).**

ومراده بالرسم: اللفظ.

فقد يُنسخ اللفظ ويبقىٰ الحكم، وقد يُنسخ الحكم ويبقىٰ اللفظ، وهناك قسم ثالث، وهو: قد ينسخ الحكم واللفظ معًا.

مثال نسخ اللفظ مع بقاء الحكم: آية الرجم، قد جاء عن عبد الله بن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وهو جالس علىٰ منبر رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إن الله قد بعث محمدًا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم، قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ورجمنا بعده..» أخرجه مسلم.

ومثال نسخ الحكم مع بقاء اللفظ: قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**» أخرجه الحاكم في «المستدرك».

ومثال نسخ الحكم واللفظ معًا: ما جاء عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا قالت: «كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات يحرمن، ثم نُسخن بخمس معلومات» أخرجه مسلم.



*** ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والنسخ إلىٰ بدل وإلىٰ غير بدل، وإلىٰ ما هو أغلظ وإلىٰ ما هو أخف).**

النسخ قد يكون إلىٰ: بدل، وقد يكون إلىٰ: غير بدل، وقد يكون إلىٰ: حكم أشد، وقد يكون إلىٰ: حكم مساوٍ، وقد يكون إلىٰ: حكم أخف.

ومن الأمثلة علىٰ ما نسخ إلىٰ بدل، وإلىٰ ما نسخ إلىٰ أغلظ: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ۚ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:١٨٤-١٨٥].

فقد كان الإنسان مخيرًا بين الصيام وعدم الصيام، فإذا لم يصم فعليه الفدية، ثم نسخ الحكم إلىٰ وجوب الصيام.

ومن الأمثلة علىٰ ما نسخ إلىٰ أخف: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال:٦٥-٦٦].

ومن الأمثلة علىٰ ما نسخ إلىٰ مساوٍ: تحول القبلة من بيت المقدس إلىٰ الكعبة.

وهذه من المسائل التي ليس تحتها عمل؛ لأن النسخ موجود سواء قلنا ببدل أو من غير بدل، وسواء قلنا إلىٰ أغلظ أو إلىٰ أخف.

ومن الأمثلة علىٰ ما نسخ إلىٰ غير بدل: نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي نجوىٰ النبيﷺ، كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [المجادلة:١٢].

وقد ذهب بعض العلماء إلىٰ: أن الإيجاب إذا نسخ انتقل إلىٰ الندب، فيكون تقديم الصدقة بين يدي نجوىٰ النبي ﷺ نسخ من الوجوب إلىٰ الاستحباب.



*** قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: (ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالكتاب والسنة، ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر، ونسخ الآحاد بالآحاد والمتواتر، ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة، ولا المتواتر بالآحاد؛ لأن الشيء ينسخ بمثله وبما هو أقوىٰ منه).**

انتقل إلىٰ ما يتعلق بالدليل الناسخ.

والحق: أنه لا يشترط في النسخ الجنسية ولا القوة، فينسخ الكتاب الكتاب، وتنسخ السنة الكتاب، وينسخ المتواتر الآحاد، والآحاد المتواتر.

وما ذكره المصنف هي لوثة كلامية؛ حيث إنه زعم أن المتواتر لا ينسخه إلا متواتر مثله، وأن الآحاد لا ينسخ المتواتر؛ لأن الآحاد عنده ظني، والمتواتر قطعي، فلا ينسخ الظني القطعي.

وهذا خطأ قطعًا؛ فالظني ينسخ القطعي؛ لأن ما ثبت بخبر الآحاد إما أن يكون حقًّا وإما أن يكون باطلًا، فإن كان حقًّا فإنه ينسخ.

وما ثبت بخبر الآحاد لا يكون إلا حقًّا.

فهذه لوثة كلامية، ليس لها علاقة بأصول الفقه، وهو قول مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة.

هذا بالنظر إلىٰ الأصل الذي حمل أهل الكلام علىٰ منع أن ينسخ الآحاد المتواتر.

ووقع هناك نزاع بين علماء أهل السنة في نسخ السنة بالكتاب، لا لأجل اللوثة الكلامية، وإنما استدلالًا بقول الله ﷻ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة:١٠٦]، ففهموا أنه لابد أن يكون الكتاب ناسخًا للكتاب، وأن تكون السنة ناسخة للسنة.

وعلىٰ كل حال؛ فالأصل أن الكتاب لا ينسخه إلا الكتاب، لكن قد تخفىٰ علينا دلالة الكتاب وتظهر في السنة واضحة، فتكون السنة ناسخة.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إذا تعارض نطقان فلا يخلو: إما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو أحدهما عامًّا، والآخر خاصًّا، أو كل واحد منهما عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه.**

فإن كانا عامين وأمكن الجمع بينهما جُمع، وإن لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ، فإن عُلم التاريخ فينسخ المتقدِّم بالمتأخر، وكذلك إن كانا خاصين، وإن كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا فيخصص العام بالخاص، وإن كان كل واحد عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه فيخصص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر).

انتقل المصنف إلىٰ الكلام عن مبحث التعارض.

والتعارض هو: تقابل دليلين، كأن يأتي دليل بحكم، ويأتي دليل آخر بحكم آخر.

ويترتب علىٰ هذا التعارض بين الدليلين: التعارض في الأحكام.

ومما يجب التنبيه عليه: أنه ليس هناك تعارض بين نصوص الكتاب والسنة في حقيقة الأمر؛ لأنها من عند الله عَزَّ وَجَلَّ، وكلام الله لا يتناقض، وإنما يحصل التعارض في نظر المرجِّح، أو في نظر المجتهد.

فإذا تعارض نصان في نظر المجتهد، فلا يخلو:

- أن يكونا عامين.

....

- أن يكونا خاصين.

- أن يكون أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا.

- أن يكون كل واحد منهما عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه آخر.

- **فإن كانا عامين**: فنحاول أن نجمع بين النصين.

فمثلًا: لو تعارض نص دل علىٰ الوجوب ونص دل علىٰ التحريم؛ فيحمل الوجوب علىٰ الندب، والتحريم علىٰ الكراهة.

فإن تعذر الجمع؛ ننظر في التاريخ أيهما المتأخر والمتقدم، فإذا عرف التاريخ فإنه يصار إلىٰ القول بالنسخ، فيكون المتأخر ناسخًا للمتقدم.

وأما إذا جهل التاريخ؛ فيصار إلىٰ الترجيح؛ إما لوجود قرائن وأدلة خارجية، وإما أن يكون أحد النصين أقوىٰ من الآخر، ونحو ذلك.

فإن لم يمكن الجمع ولم يعرف التاريخ وصعب الترجيح؛ فالواجب هو: التوقف.

- **وإن كانا خاصين**: فنحاول أن نجمع بين النصين، فإن تعذر وعلم التاريخ فالنسخ، فإن جهل التاريخ فالترجيح، وآخر شيء التوقف.

- **وإن كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا**: فيُحمَل العام علىٰ الخاص، لأن في حمل العام علىٰ الخاص إعمالًا للدليلين، فيعمل بالعام في غير صورة الخاص، فنكون بذلك قد عملنا بالعام والخاص معًا.

....

وإن كان كل واحد منهما عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه: فيحمل عموم هذا علىٰ خصوص هذا، و عموم هذا علىٰ خصوص هذا.

❊ ❊ ❊

❊ قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأما الإجماع فهو: اتفاق علماء العصر علىٰ حكم الحادثة، ونعني بالعلماء: الفقهاء، ونعني بالحادثة: الحادثة الشرعية، وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها، لقولهﷺ: «لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة»، والشرع ورد بعصمة هذه الأمة).

انتقل المصنف إلىٰ مسألة جديدة متعلقة بالأدلة وهي: الإجماع.

والإجماع حجة أقامها الله -جل وعلا- علىٰ عباده.

والإجماع قال المصنف في تعريفه: «اتفاق علماء العصر علىٰ حكم الحادثة».

- **(اتفاق علماء العصر)**؛ بمعنىٰ: أنه لابد في الإجماع من اتفاق، وهذا الاتفاق إنما يكون من العلماء المجتهدين في أي عصر.

- **(علىٰ حكم الحادثة)**؛ يشترط في الحادثة -أي: المسألة- أن تكون شرعية، فيتفق علماء العصر علىٰ حكمها.

وهذا هو تعريف المصنف.

والأولىٰ أن يقال في تعريف الإجماع: «اتفاق مجتهدي الأمة في عصر ما علىٰ أمر ديني كائنًا بعد وفاة النبيﷺ».

فلابد أن يكون الاتفاق من أهل الاجتهاد، فخرج بهذا الشرط اجتهاد العوام، فالعوام لا عبرة بهم في الإجماع، وإنما العبرة بالمجتهدين.

وفي كل فن: مجتهدوه هم أهل ذلك الفن، فعِلم المصطلح مثلًا العبرة فيه بإجماع مجتهدي علم المصطلح، وفي علم الأصول العبرة فيه بمجتهدي الأصوليين.

وعليه؛ فالمجتهد من أهل المصطلح يعتبر عند الأصوليين من العوام، والمجتهد من الأصوليين يعتبر عند أهل المصطلح من العوام.

وأما إذا كان العالم مجتهدًا في أكثر من فنٍّ، فيكون معتبرًا في كل فنٍّ كان مجتهدًا فيه.

قلنا في التعريف: «**في عصر ما**»؛ أي: سواء كان في عصر الصحابة، أو التابعين، أو في عصرنا اليوم، فمتىٰ ما حصل اتفاق بين العلماء المجتهدين كان اتفاقهم إجماعًا لا يجوز مخالفته في أي عصر كان.

قلنا في التعريف: «**كائنًا بعد وفاة النبيﷺ**»؛ أي: أن الإجماع لا يكون في حياتهﷺ.

فإن قال قائلٌ: إذا كان الإجماع بعد وفاته ﷺ فكيف نُثبِتُ به حكمًا شرعيًّا؟

قيل له: لأن الله جعله حجة، والإجماع لابد أن يكون مستَنِدًا إلىٰ دليل من الكتاب والسنة، فهو كاشفٌ.

فلما نقول: أجمعت الأمة علىٰ كذا، يعني: أن وراء الإجماع دليلًا من الوحيين، لكن قد يصلنا الإجماع ولا يصلنا مستَنَدُ الإجماع، فيكون الإجماع حجة بنفسه.

فإن سأل سائل: هل يشترط في الإجماع حتىٰ يكون حجة انقراض العصر؟

الجواب: لا يشترط في الإجماع انقراض العصر، بل متىٰ ما ثبتَ الإجماع ولو لحظة فإنه يكون حجةً؛ لأن النبيﷺ قال: «**لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة**»، ولم يشترط انقراض العصر، وسيأتي بحث هذه المسألة في كلام المصنف.

قال المصنف: (وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها).

ووجه ذلك: أن الحديث ورد في هذه الأمة: «**لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة**»؛ أما غيرها من الأمم فلا عبرة بمخالفتهم.

وكذلك لا عبرة بإجماعهم إذا أجمعوا، وهناك من خالف من العلماء المجتهدين.

قال المصنف: (والشرع ورد بعصمة هذه الأمة).

ووجه ذلك: أن النبيﷺ نفىٰ الضلالة عن مجموع الأمة، وهذا يدل علىٰ عصمتها.

قال المصنف: (والإجماع حجة علىٰ العصر الثاني وفي أي عصر كان).

بمعنىٰ: أن الإجماع متىٰ ما صحَّ كان حجة، فلو أجمع الصحابة علىٰ أمرٍ لا يجوز للتابعين أن يخالفوهم، وإذا أجمعَ التابعون فلا يجوز لمن بعدهم أن يخالفوهم، فمتىٰ ما ثبت الإجماع كان حجةً.

خلافًا لمن خصه بإجماع الصحابة فقط.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولا يشترط انقراض العصر على الصحيح، فإن قلنا انقراض العصر شرطٌ فيعتبر قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد، ولهم أن يرجعوا عن ذلك الحكم).**

ووجه ذلك: أنه لن ينضبط إجماع.

فمثلًا: لو أجمع الصحابة على أمر، فلا شك أنه سيولد في عصر الصحابة من يكون مجتهدًا من التابعين، فإذا خالف ذلك التابعي طرحنا الإجماع الأول، ثم التابعي سيولد في عصره من يكون مجتهدًا من تابعي التابعين وهكذا، فلن يكون هناك إجماع.

ثم لو قلنا باشتراط انقراض العصر؛ لجوزنا لبعض المجمعين أن يرجع عن قوله بعد ثبوت الإجماع، وإذا رجع انخرم الإجماع، فلن ينضبط إجماع.

* * *

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والإجماع يصح بقولهم وفعلهم، وبقول البعض وفعل البعض وانتشار ذلك وسكوت الباقين عنه).**

الإجماع ينقسم إلىٰ: قولي، وفعلي، وسكوتي، واستقرائي.

فالإجماع القولي: أن ينطق كل مجتهد بقوله، فتتفق أقوال المجتهدين في العصر علىٰ حكم الحادثة.

والإجماع الفعلي: أن يفعل كل مجتهد بفعله، فتتفق أفعال المجتهدين في العصر علىٰ حكم الحادثة.

والإجماع السكوتي: أن يتكلم أو يفعل بعضهم فيشتهر ذلك القول أو الفعل بين علماء العصر؛ فيسكتون عنه.

والإجماع الاستقرائي: أن تُستقرأ أقوال العلماء فلا يُوجد فيها خلافٌ.

فالإجماع القولي والفعلي باتفاق هو حجة، لكن يتعسر وجودهما، بل ذكر بعض العلماء أنه لا يتصور وقوع مثل هذا الإجماع، وإنما هو مجرد خيال.

والصواب: أنه وقع كإجماع الأمة علىٰ وجوب الصلاة، والزكاة، ونحو ذلك، لكن يبقىٰ أنه في غير المعلوم من الدين بالضرورة يصعب وجوده.

والإجماع السكوتي: حصل فيه خلافٌ بين الأصوليين، والخلاف محله إذا لم يُعلم أن السكوت كان عن رضًا، وكانت المسألة من المسائل التي تُناط بها

....

الأحكام الشرعية، أما إذا انتشر القول وسكت العلماء وعرفنا أن سكوتهم عن رضًا فلا خلاف في أنه حجة.

أما إذا لم نعرف أن سكوتهم عن رضًا؛ فوقع الخلاف في هذه المسألة:

فذهب الشافعي في مذهبه الجديد إلىٰ أنه: لا يكون الإجماع السكوتي إجماعًا ولا حجة.

والحجة في ذلك: أنه لا ينسب إلىٰ ساكتٍ قولٌ.

واعتُرض علىٰ هذه الحجة بقول النبي ﷺ في البِكر: «**إذنها صماتها**» أخرجه البخاري.

وذهب أكثر الحنفية والمالكية وهو -قول الإمام أحمد- إلىٰ أنه: إجماعٌ وحجةٌ.

وحجتهم أنهم قالوا: الحق واحد لا يتعدد، فإما أن يكون الحق في القول الذي اشتهر وانتشر، وإما أن يكون الحق في خلافه، فإذا كان الحق في القول الذي انتشر فيجب اتباعه، وإذا كان القول الذي انتشر باطلًا، فيجب علىٰ العلماء أن يردوا عليه، فلما لم يردوا عليه دل علىٰ أنه حق.

وأيضًا من حججهم أنهم قالوا: لو لم يكن الإجماع السكوتي حجة فليس هناك إجماع، لأنه يتعذر أن تجمع أقوال كل المجتهدين.

ومنهم من ذهب إلىٰ: كونه حجة، ولم يجعله إجماعًا.

....

والصحيح: أن الإجماع السكوتي حجة وإجماع؛ لما تقدم من الأدلة، ولأن الله حَفِظ دينه، ومن حِفظِ دينه أنه لو كان القول الذي انتشر باطلًا لردَّ عليه العلماء -رحمهم الله تعالىٰ-.

وأما الإجماع الاستقرائي: فلا يعتبر إجماعًا؛ لأن معناه هو: عدم العلم بالمخالِف، لا العلم بوجود المخالِف.

وأختم مسألة الإجماع بأمر مهم، وهو: أن الإجماع الذي ينضبط -أي: الذي نثق فيه أكثر، ويسهل تحققه- هو إجماعُ القرون الثلاثة، لأن بعد القرون الثلاثة انتشر العلماء في الأمصار، فمن الصعب أن تجمع أقوالهم.

والأضبط منه: إجماع الصحابة.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقول الواحد من الصحابة ليس بحجة علىٰ غيره علىٰ القول الجديد، وفي القول القديم حجة).**

انتقل المصنف إلىٰ الكلام عن مسألة أخرىٰ وهي أيضًا متعلقة بالأدلة، وهي مسألة:

قول الصحابي: هل هو حجة، أو ليس بحجة؟

وهذه المسألة من الأدلة المختلف فيها.

والمصنف هنا نقل الخلاف عن الإمام الشافعي، فذكر أن مذهب الشافعي في الجديد ليس بحجة، وفي القديم حجة.

وكون قول الصحابي حجة هو: قول أبي حنيفة ومالك والشافعي في القديم وأيضًا في كتبه الجديدة، وكذلك أحمد في رواية.

وما ذكره المصنف من أن الشافعي في الجديد لا يراه حجة ليس بصحيح، لأن الكتب الجديدة التي ألفها علىٰ مذهبه الجديد تدل علىٰ أنه يرىٰ أن قول الصحابي حجة.

وتحرير محل النزاع في مسألة الصحابي، هو: قول الصحابي إذا لم ينتشر ولم يكن له حكم الرفع؛ فلو انتشر أو كان له حكم الرفع انتقل الحكم إلىٰ مسألة أخرىٰ وهي الإجماع السكوتي أو السنة.

فمنهم من ذهب إلىٰ: أن قول الصحابي ليس بحجة.

والصحيح: أن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة.

فيشترط في قول الصحابي حتىٰ يكون حجة شرطان:

الأول: ألا يخالف نصًّا من الكتاب والسنة.

الثاني: ألا يخالف قول صحابيٍّ آخر.

فإن خالف نصًّا فالعبرة بالنص؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر:٧].

وإن خالف قول صحابي آخر؛ فنحتاج إلىٰ دليل خارجي حتىٰ نرجح بين القولين.

قد يقول قائل: ما الدليل علىٰ أن قول الصحابي حجة؟

قيل له: الدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان:١٥].

فقد أمر اللهُ باتباع سبيل من أناب إليه، وأولُ من يدخل في المنيبين إليه: أصحاب رسول الله ﷺ.

وعن حذيفة: أن النبي ﷺ قال: «**اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر**» أخرجه الترمذي في «جامعه».

كذلك مما يدل علىٰ أن قول الصحابي حجة: عمل الصحابة ﷺ:

عن عبد الله بن أبي بريدة قال: «كان ابن عباس ﷺ إذا سُئل عن شيء فكان في كتاب الله قال به، فإن لم يكن في كتاب الله وكان من رسول الله ﷺ فيه شيء قال به، فإن لم يكن عن رسول الله ﷺ فيه شيء قال بما قال به أبو بكر وعمر، فإن لم يكن لأبي بكر وعمر فيه شيء قال برأيه».

فكان ابن عباس ﷺ ينظر أولًا إلىٰ الكتاب، فإن لم يجد ففي السنة، فإن لم يجد رَجَع إلىٰ قول الصحابي، فلو لم يكن حجة لم يرجع إليه.

فإن قيل: ما هي حجة من زعم أن قول الصحابي ليس بحجة؟

قيل له: **حجتهم الأولىٰ**: أن الصحابي غير مأمون من الخطأ فيما يقول، وإذا كان كذلك فكيف يكون قوله حجة وقد يرد عليه احتمال الخطأ؟

الحجة الثانية: قالوا: إن الصحابة يخالف بعضهم بعضًا، فكيف يكون قول أحدهم حجة علىٰ الآخر؟

الحجة الثالثة: قالوا: إن الصحابة ليسوا معصومين، فكيف نقول بأن قولهم حجة؟

هذه هي الحجج الثلاث لمن قال: إن قول الصحابي ليس بحجة.

والرد عليهم:

أما قولهم بعدم العصمة، فلا يلزم في الاتباع والتقليد عصمة المقلَّد،

....

لأن المقلِّد يجب عليه أن يقلد العالم وهو ليس بحجة، فلا يلزم من الاتباع والتقليد أن يكون معصومًا.

أما الثانية: فقالوا إن الصحابة وقع بينهم خلاف، وهذا خارج محل النزاع؛ لأن شرط كون قول الصحابي حجة ألا يخالفه غيره من الصحابة، أما إذا خالفه غيره فيرجح بين القولين.

أما الثالثة فقالوا: الأخذ بقول الصحابي تقليد؛ واعتُرِض عليه أن قول الصحابي دليل، كما أن قول النبيﷺ دليل، فمن اتبعه لا يسمىٰ مقلدًا.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما الأخبار: فالخبر ما يدخله الصدق والكذب والخبر ينقسم إلىٰ قسمين: آحاد ومتواتر، فالمتواتر ما يوجب العلم، وهو أن يروي جماعة لا يقع التواطؤ علىٰ الكذب من مثلهم إلىٰ أن ينتهي إلىٰ المخبر عنه، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد).**

انتقل المصنف إلىٰ ما يتعلق بالخبر من جهة السند، والحكم علىٰ الأحاديث بالصحة والضعف.

وأول ما نبدأ به: أن هذا المبحث ليس له علاقة بأصول الفقه، لأنه متعلق بعلم مستقلٍّ وهو علوم الحديث.

والعبرة في علوم الحديث بأهل الحديث، وليس العبرة فيه بالأصوليين، فينبغي أن يخرج من أصول الفقه.

قال المصنف: (فالخبر: ما يدخله الصدق والكذب)، هذا هو تعريف الخبر مع إضافة قيد، وهو: «لذاته».

فلما يقال: «جاء فلانٌ من السفر»، يكون جوابه: صدقتَ أو كذبتَ، بخلاف باب الإنشاء، فلو قال: «قُم»، فلا يصح أن يجاب بصادق أو كاذب؛ لأنه إنشاء، والإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب.

قال: (والخبر ينقسم إلىٰ قسمين: آحاد ومتواتر).

هذا التقسيم باعتبار وصوله إلينا.

فالخبر باعتبار وصوله ينقسم إلىٰ قسمين:

- **متواتر**، بمعنىٰ: أن يكون وصل إلينا عن طريق التواتر.

- **آحاد**، بمعنىٰ: أن يكون وصل إلينا عن طريق الآحاد.

فالمتواتر؛ قال المصنف: **(ما يوجب العلم)**.

يعني: إذا جاء خبر متواتر فإنه يوجب يقينًا وقطعًا وعلمًا.

وفي تعريف المتواتر، قال المصنف: **(وهو أن يروي جماعة لا يقع التواطؤ علىٰ الكذب من مثلهم إلىٰ أن ينتهي إلىٰ المخبر عنه، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد)**.

- **(أن يروي جماعة)**؛ لا بد في المتواتر أن يكون من جماعة؛ فلا يكفي أن يكون واحدًا أو اثنين أو ثلاثة، بل لابد أن يكون من جماعة في جميع طبقات السند، فإذا اختل في طبقة واحدة فإنه لا يكون متواترًا.

واختلف أهل المصطلح في الجماعة، هل يشترط فيها عدد، أو لا يشترط فيها عدد؟

فمنهم من قال: يشترط فيها عدد.

واختلفوا في تحديد العدد:

فمنهم من قال: اثنا عشر.

ومنهم من قال: عشرون.

ومنهم من قال: أربعون.

والقول الثاني: لا يشترط فيه عدد، بل متىٰ ما وقع في النفس اطمئنان إلىٰ صدقهم واستحال كذبهم كان متواترًا.

وهذا هو الأقرب.

- (**لا يقع التواطؤ علىٰ الكذب من مثلهم**)؛ بمعنىٰ: يستحيل تواطؤ مثلهم عادة، فلما تكون جماعة من الصعب عادة أن يتواطئوا علىٰ الكذب.

- (**إلىٰ أن ينتهي إلىٰ المخبر عنه**)؛ بمعنىٰ: أن اشتراط الجماعة التي يستحيل عادة أن تتواطأ علىٰ الكذب يكون من أول السند إلىٰ آخر السند، فيكون رواه جماعة عن جماعة عن جماعة إلىٰ الصحابي.

- (**ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع**)؛ فلابد في المتواتر أن يكون عن شيء حسيٍّ إما مشاهدة، أو سماعًا، ونحو ذلك، لا عن اجتهاد.

والتواتر ينقسم إلىٰ: لفظي ومعنوي.

فالتواتر اللفظي، هو: ما تواتر لفظه.

ومثلوا علىٰ ذلك بقول النبي ﷺ: «**من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**» أخرجه البخاري.

والتواتر المعنوي، هو: أن يقع التواتر في المعنىٰ وليس في اللفظ، كاشتراك الوقائع المختلفة علىٰ نقل شيء واحد.

ومثاله: أن النبيﷺ دعا بدعاء معين في غزوة بدر، ودعا بدعاء معين دبر الصلوات، ودعا بدعاء معين في كذا أو في كذا، والقاسم المشترك أنه -عليه الصلاة والسلام- دعا، فتواترت النصوص علىٰ إثبات أن النبيﷺ كان يدعو.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والآحاد: هو الذي يوجب العمل، ولا يوجب العلم).**

بعدما ذكر المصنف المتواتر؛ ذكر ما يقابله وهو: الآحاد.

فالآحاد عند المصنف لا يوجب العلم، ولكن يوجب العمل.

تنبيه مهم:

ما ذكره المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيه لوثة كلامية؛ حيث إنه جعل المتواتر هو: الذي يوجب العلم، وجعل الآحاد هو: الذي يوجب الظن، وهذه كما تكلمتُ عنها سابقًا لوثة كلامية، فإن الآحاد قد يفيد العلم.

وإنما ذكر ذلك بناءً وخدمة لعقيدته؛ لأن الأشاعرة وأهل الكلام عمومًا لا يحتجون في المسائل العقدية إلا بالأدلة القطعية.

وقلنا فيما سبق إنهم يقولون: إن الدليل لا يكون قطعيًّا ولو كان متواترًا إلا إذا وافق العقل؛ فالمتواتر قطعي من جهة الثبوت ظني من جهة الدلالة، والآحاد ظني من جهة الثبوت ظني من جهة الدلالة.

فإذا خالف الحديث العقل: فإن كان متواترًا لم يردوا لفظه؛ لأنه قطعي الثبوت، ولكن يؤولون دلالته؛ لأنه ظني الدلالة.

وأما الآحاد فإنهم يردونه؛ لأنه ظني الثبوت.

....

فهذا التقسيم خدموا به عقيدتهم.

ثم إن الشروط التي ذكروها في المتواتر لا تنطبق إلا علىٰ حديث أو حديثين، وأما غالب الأحاديث فلا تنطبق عليها شروط المتواتر.

وهذا يرجع إلىٰ نقض الشريعة، وتعطيلها.

وإذا كانت غالب الأحاديث ظنية؛ فلن تكون حجة في باب الاعتقاد علىٰ تقريراتهم الفاسدة.



*** ثم ذكر أقسام الآحاد فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وينقسم إلىٰ: مرسل، ومسند).**

فبين أن الآحاد إما أن يكون مسندًا أو مرسلًا.

ثم عرف المسند بقوله: (فالمسند: ما اتصل سنده).

المسند، هو: «أن يروي كل راوٍ عمن فوقه بصيغة تُثبت السماع، أو تكون محمولة علىٰ السماع».

ثم عرف المصنف المرسل بقوله: (والمرسل: ما لم يتصل سنده).

والمراد بالمرسل هنا ما يقابل المتصل، وهو المنقطع، وليس المرسل بالمعنىٰ الخاص.

فيدخل فيه: المرسل، والمعضل، والمنقطع، إلىٰ غير ذلك.

فسواء كان الانقطاع من جهة الراوي وهو المعلَّق، أو من جهة الصحابي وهو المرسل، أو في أثناء السند وهو المنقطع، أو بين طبقتين متواليتين وهو المعضل.

كل هذا يدخل في المرسل بالمعنىٰ العام.

* * *

*** ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس بحجة إلا مراسيل سعيد بن المسيب، فإنها فُتشت فوجدت مسانيد عن النبي ﷺ).**

بعدما عرَّف المصنف المرسل بالمعنىٰ العام؛ انتقل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ المرسل بالمعنىٰ الخاص.

والمرسل بالمعنىٰ الخاص: «أن يروي التابعي عن النبي ﷺ مباشرة».

فالساقط إما أن يكون صحابيًّا، وإما أن يكون مع الصحابي رجل آخر، فلو قطعنا أن الذي سقط هو الصحابي فيكون الحديث حجة؛ لأن الصحابة كلهم عدول، فلا يضرنا عدم معرفة من هو الصحابي.

لكن الإشكال في المرسل: أننا لا ندري هل الصحابي وحده هو الذي سقط أو هناك غيره من التابعين سقطوا؟ ولهذا كان المرسل من أقسام الحديث الضعيف.

والمرسل علىٰ قسمين: جليٌّ، وخفيٌّ.

فالمرسل الجلي، هو: أن يروي الراوي عمن لم يعاصره، كرواية التابعي عن الصحابة؛ فكل من يعرف طبقات التابعين وطبقات الصحابة إذا رأىٰ هذا السند فإنه يكون أمرًا جليًّا عنده أن الراوي يروي عمن لم يعاصره.

كقولنا: «مالك، عن أبي هريرة»؛ فكل من يعرف الإسناد ويعرف وفاة الإمام مالك بن أنس -رحمه الله تعالىٰ-، ويعرف وفاة أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ؛ فإنه

....

يجزم أن مالكًا لم يسمع من أبي هريرة، فيكون هذا أمرًا جليًّا لا يُحتاج معه إلىٰ تدقيق.

والمرسل الخفي، هو: أن يروي الراوي عمن عاصره ولم يلقه، أو لقيه ولم يرو عنه.

فصار هناك نوع خفاء بالمعاصرة، أو اللقي؛ لأنه أمكن أن يسمع منه.

أما إذا كان الراوي قد لقي من فوقه في السند وسمع منه وروىٰ حديثًا لم يسمعه منه فهذا يسمىٰ تدليسًا.

فالفرق بين المرسل الخفي وبين التدليس: أنه في المرسل الخفي لم يسمع منه ولا حديثًا واحدًا، أما في التدليس فإنه سمع منه لكن في ذلك الحديث المعين لم يسمع منه، فرواه بصيغة العنعنة.

والمرسل: **ضعيف** عند جمهور المحدثين، وخالف في ذلك أبو حنيفة ومالك.

والصحيح: أنه ضعيف؛ للجهل بحال الساقط، واحتياطًا لحديث رسول الله ﷺ، أن يُنسب له ما لم يقله.

ويستثنىٰ من ذلك: مراسيل الصحابة، فمراسيلهم صحيحة؛ لأنهم عدول.

أما مراسيل سعيد بن المسيب؛ فقد كان الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «إرسال سعيد عندنا جيد»، وخالفه غيره من العلماء.

والأقرب: أن مراسيل سعيد كمراسيل غيره؛ ضعيفة.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والعنعنة تدخل علىٰ الأسانيد).**

العنعنة هي: أن يأتي الراوي بصيغة: (عن)، ويسمىٰ بالحديث المعنعن، كما أن المؤنن أن يأتي الراوي بـ: (أن).

و(**عن**) تُحمل علىٰ السماع والاتصال إلا من مدلِّس، فإذا كان مدلسًا لا يُقبل حديثه إلا إذا صرح بالسماع أو التحديث.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وإذا قرأ الشيخ يجوز للراوي أن يقول: حدثني، أو: أخبرني، وإذا قرأ هو علىٰ الشيخ يقول: أخبرني، ولا يقول: حدثني؛ وإن أجازه الشيخ من غير قراءة فيقول: أجازني، أو: أخبرني إجازة).**

انتقل المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ طرق تحمل الحديث.

الطريقة الأولىٰ: السماع، وهي أرفع أنواع التحمل.

فإذا سمع الراوي من الشيخ، يقول: «حدثني»، ويجوز أيضًا أن يقول: «أخبرني».

وإذا سمع من لفظ الشيخ، يقول: «أخبرني».

الطريقة الثانية: القراءة علىٰ الشيخ، وهي إما أن يقرأ الراوي بنفسه، أو يقرأ غيره علىٰ الشيخ وهو يسمع، وهذا يسمىٰ عرضًا، حيث إن القارئ يعرض علىٰ الشيخ ما يقرؤه، فهنا يقول: «أخبرني»، ولا يقول حدثني مطلقًا، وله أن يقول: «حدثني قراءة».

واختلفوا هل هي مساوية للسماع أولا؟

والأقرب: أنها أقل من السماع.

الطريقة الثالثة: الإجازة بأن يعطي الشيخُ الراويَ كتابًا لم يسمعه الراوي ولم يقرأه علىٰ الشيخ، ويقول له الشيخ: «اروه عني إجازة»، فهذه تسمىٰ إجازة مع الإذن بالتحديث، ويقول الراوي: «حدثني الشيخ إجازة».

وهاهنا سؤال: ما معنىٰ (ح) التي تذكر في الأسانيد؟

الجواب: (ح) في الأسانيد، بمعنىٰ تحويل لك من إسناد إلىٰ إسناد آخر، فلما أقول: حدثني فلان وفلان، ثم أقول (ح) وحدثني فلانٌ وفلان، بمعنىٰ: أن الحديث سمعته من طريقين، الطريق الأول عن شيخي فلان، ثم أقول (ح)؛ أي: أحوِّل فأنتقل إلىٰ شيخ آخر سمعت منه الحديث.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما القياس فهو: رد الفرع إلىٰ الأصل بعلة تجمعهما في الحكم، وهو ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبهة.**

فقياس العلة: ما كانت العلة فيه موجبة للحكم.

وقياس الدلالة هو: الاستدلال بأحد النظيرين علىٰ الآخر، وهو: أن تكون العلة دالة علىٰ الحكم، ولا تكون موجبة للحكم.

وقياس الشبه هو: الفرع المتردد بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهًا به، ولا يُصَار إليه مع إمكان ما قبله).

انتقل المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ القياس، وهو تابع لمبحث الأدلة.

والقياس الصحيح حجة عند عدم وجود الدليل الشرعي، فإذا خالف نصًّا أو إجماعًا أو قول صحابي؛ فإنه يكون فاسد الاعتبار.

والقياس الصحيح الذي جاءت به النصوص الشرعية هو: الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين.

فالأول يعرف بـ: قياس الطرد.

والثاني يعرف بـ: قياس العكس.

فقياس الطرد هو: «إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه».

بمعنىٰ: عندنا أصلٌ وله حكم، وعندنا فرع وليس له حكم، وهناك علة تجمع بين الفرع والأصل، فما الذي نريده من القياس؟

الجواب: أن نثبت الحكم للفرع، فهذا هو قياس الطرد.

فمثلًا: النبيذ والخمر؛ فالخمر حكمه أنه محرم، والنبيذ ليس له حكم، وهناك علة تجمع بين الخمر وبين النبيذ وهي: الإسكار، فلما اشترك الأصل والفرع في علة واحدة أُخِذ حكم الأصل فجُعل في الفرع.

فنقول: إن النبيذ محرم، وأخذنا التحريم من حكم الخمر بسبب العلة الجامعة بينهما.

وقياس العكس، هو: «نفي الحكم في الفرع لنفي علة الأصل فيه».

فمثلًا: عندنا خمر وعندنا عصير لا يسكر، فالعصير ليس له حكم الخمر؛ لأن علة الخمر التي هي: الإسكار غير موجودة في العصير، فلا يأخذ العصير حكم الخمر؛ لأنه مخالف له في العلة.

والمصنف عرف القياس بقوله: (رد الفرع إلىٰ الأصل بعلة تجمعهما في الحكم)؛ بمعنىٰ: أن يرد حكم الفرع إلىٰ حكم الأصل لتساويهما في العلة.

وقد درج المصنف في هذا التعريف علىٰ أن القياس فعل المجتهد؛ إذ إن الرد هو فعل للمجتهد.

ومن **الأصوليين** من عرف القياس باعتبار كونه دليلًا مستقلًّا.

ثم قسم المصنف القياس باعتبار العلة ومناسبتها للحكم إلىٰ ثلاثة أقسام:

أولًا: قياس العلة، وعرفه بقوله: (**ما كانت العلة فيه موجبة للحكم**).

بمعنىٰ: أن تكون العلة هي الموجبة للحكم، فالفرع إن اختلفت علته عن علة الأصل لا يأخذ حكمه، فكان النظر فيه للعلة، هل العلة موجودة في الفرع أو لا؟ فإن كانت موجودة قلنا: هذا قياس العلة.

والتعريف المختار هو: «الجمع بين الأصل والفرع في الحكم بنفس العلة».

فلما جمعنا بين الخمر والنبيذ في الحكم لوجود العلة وهي الإسكار، سُمِّي هذا قياس العلة.

ثانيًا: قياس الدلالة، يقول المصنف: (**هو الاستدلال بأحد النظيرين علىٰ الآخر، وهو أن تكون العلة دالة علىٰ الحكم**).

يعني: عندنا أصل وفرع، ودليل العلة لا العلة نفسها، فنعطي الفرع حكم الأصل لا لوجود العلة، وإنما لوجود دليل العلة.

والتعريف المختار هو: «الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة».

فالفرق بين قياس العلة، وقياس الدلالة: أن في قياس العلة: الجمع بين الفرع والأصل في الحكم لوجود العلة نفسها، وأما في قياس الدلالة: فالجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة، كما في قوله الله ﷻ : ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ﴾ [فصلت:٣٩]؛ فالأصل: إحياء النبات، والفرع: إحياء الموتىٰ، والعلة: قدرة الله ﷻ ، والآية لم تذكر العلة وإنما ذكرت دليلها، وهو إحياء الأرض.

ثالثًا: قياس الشبه، وعرفه بقوله: **(وقياس الشبه هو: الفرع المتردد بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهًا به)**.

فعندنا فرع لا يعرف حكمه، لكنه متردد بين أصلين، فنلحقه بأكثرهما شبهًا.

والعلة فيه مترددة في مناسبتها بين أصلين.

وقياس الشبه: ضعيف، لا يصار إليه إلا إذا تعذر قياس العلة، وقياس الدلالة.

ولهذا قال المصنف: (ولا يُصَار إليه مع إمكان ما قبله).

ويمكن تقسيم القياس باعتبار آخر، وهو: باعتبار الوضوح والخفاء، فيكون علىٰ قسمين:

....

الأول: القياس الجلي، وهو: «ما كان منصوصًا علىٰ علته، أو مجمعًا عليه، أو قطع فيه بنفي الفارق».

الثاني: القياس الخفي، وهو: «ما لم يكن منصوصًا علىٰ علته، وليس مجمعًا عليه، ولم يقطع فيه بنفي الفارق، وما كان علته مستنبطة».



*** ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن شرط الفرع: أن يكون مناسبًا للأصل.**

ومن شرط الأصل: أن يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمين.

ومن شرط العلة: أن تطرد في معلولاتها؛ فلا تنتقض لفظًا ولا معنىٰ.

ومن شرط الحكم: أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات، والعلة هي الجالبة للحكم، والحكم هو المجلوب للعلة).

بعدما عرَّف المصنف القياس، وذكر أقسامه، انتقل إلىٰ شروط أركان القياس.

فالقياس لابد فيه من أربعة أركان: فرع، وأصل، وعلة، وحكم.

*** الركن الأول: الفرع.**

وتعريف الفرع هو: «ما ألحق بأصل أخذ حكمه منه».

وشروط الفرع:

- أن يكون مناسبًا للأصل؛ فالفرع حتىٰ يكون فرعًا صحيحًا لابد أن يناسب الأصل.

- أن يكون الفرع مجهول الحكم غير منصوص عليه؛ فلو كان الفرع معلوم الحكم فإنه لا يصح أن نقيسه.

- أن تكون العلة موجودة فيه؛ فلو لم توجد العلة في الفرع فإنه لا يصح أن نقيسه علىٰ الأصل.

*** الركن الثاني: الأصل.**

وتعريف الأصل هو: «محل الحكم المشبه به».

ومثاله: الخمر في قياس النبيذ به.

وشروط الأصل:

- أن يكون معلوم الحكم حتىٰ نقيس الفرع عليه.
- ألا يكون منسوخًا؛ فلو كان حكم الأصل منسوخًا لا يصح أن نقيس عليه.
- ألا يكون خاصًّا بالأصل، فلو كان خاصًّا بالأصل فلا يصح أن نقيس عليه.
- ألا يكون تعبُّديًّا، فإن كان تعبديًّا، فلا يصح أن نقيس عليه.

قال المصنف: (ومن شرط الأصل: أن يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمين).

هذا شرط في مقام الجدل، فلابد أن يكون الأصل متفقًا عليه بين الخصمين، فإذا حصلت هناك خصومة بين طائفة وطائفة في مسألة، وأرادوا أن يلحقوها بأصل، فلابد أن يكون ذلك الأصل متفقًا عليه بينهما.

* **الركن الثالث: العلة.**

وقد حصل فيها خلاف طويل بين أهل السنة وبين أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة.

وهنا جاء تعريف أبي المعالي الجويني للعلة علىٰ أصل أهل الكلام، وهو في هذه المسألة قال بقول المعتزلة، ولم يقل بقول أئمته الأشاعرة.

ومذهب أهل السنة: أن أفعال الله مُعَلَّلة، فالله يأمر وينهىٰ لحكمة قائمة به مُتَّصف بها، من أجلها شرع الحكم.

وخالف في هذا أهل الكلام؛ فإن المعتزلة يقولون: إن الله يأمر لحكمة ليست قائمة به، وإنما هي حكمة مخلوقة.

والأشاعرة يقولون: إن الله يأمر لا لحكمة متصف بها من أجلها فعل، بل لمجرد المشيئة.

ولما قرر هذا الأشاعرة في باب الاعتقاد، تناقضوا في باب الفقه، لأنهم لو نفوا التعليل في باب الفقه نفوا باب القياس، فالقياس إنما يقوم علىٰ العلة، فتناقضوا تناقضًا عجيبًا.

وتعريف العلة عند أهل السنة والجماعة هو: «الوصف المناسب المشترك بين الأصل والفرع».

وتأثيرها في الحكم: إنما هو بجعل الله.

وقد جاء التعليل في كتاب الله تارة بـ (الباء)، وتارة بـ (اللام)، وتارة بـ (كي)، إلىٰ غير ذلك.

فنصوص الكتاب والسنة كثيرة في إثبات التعليل في أفعال الله ﷻ .

وأما العلة عند المعتزلة: فهي مؤثرة في الحكم بذاتها؛ بناءً علىٰ قاعدتهم في التحسين والتقبيح، ووجوب فعل الأصلح.

وأما الأشاعرة: فيرون أن العلة أمارة وعلامة علىٰ الحكم، فهي لا تؤثر بنفسها، وإنما هي وصف معرِّف.

وشروط العلة:

- أن يكون الوصف ظاهرًا لا خفيًّا.
- مناسبًا غير طردي، فخرج بذلك مثلًا: الطول، والقصر، ونحو ذلك.
- منضبطًا غير مضطرب.

وقال المصنف: (**ومن شروط العلة: أن تطرد في معلولاتها؛ فلا تنتقض لفظًا ولا معنًىٰ**).

اشترط المصنف في العلة حتىٰ تكون صحيحة: أن تكون مطردة.

ومعنىٰ اطراد العلة: أنه كلما وُجدت العلة وجد الحكم.

فلا تنتقض لفظًا بأن تصدق الأوصاف المعبر بها عنها في صورة لا يوجد الحكم معها، ولا معنًىٰ بأن يوجد المعنىٰ المعلل به في صورة، ولا يوجد الحكم.

ومن الأصوليين من لا يرىٰ الاطراد شرطًا علىٰ الإطلاق؛ فإذا تخلف الحكم مع وجود العلة في بعض الصور لا يعتبر نقضًا للعلة؛ لأن خروج تلك الصورة إنما كان بدليل، فلا يكون قدحًا في العلة.

ولعل هذا أقرب؛ إذ تخلف الحكم مع وجود العلة في بعض الصور يكون لفوات شرط، أو وجود مانع، أو لوجود دليل، فلا يكون قادحًا في العلة.

ومما ينبغي أن يعلم: أن لفظ العلة يعبر به عن العلة التامة وهو: مجموع ما يستلزم الحكم، فهذه يجب طردها.

ويعبر به عن المقتضي للحكم الذي يتوقف اقتضاؤه علىٰ ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، فهذه إذا تخلف الحكم عنها لغير ذلك بطلت.

*** الركن الرابع: الحكم.**

والمراد به: الحكم الشرعي الذي ورد في الأصل.

وشروط الحكم:

- أن يكون شرعيًّا.

- أن يكون حكم الفرع مساويًا لحكم الأصل.

قال المصنف: (ومن شرط الحكم: أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات).

بمعنىٰ: أن تكون موافقة للعلة في النفي والإثبات، والوجود والعدم، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انتفت انتفىٰ؛ فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

هذا إذا كان الحكم معللًا بعلة واحدة، وأما إذا كان الحكم معللًا بعلل علىٰ طريق البدل فإنه لا يلزم من انتفاء علة معينة منها انتفاء الحكم.

ومثال ذلك: انتقاض الطهارة يكون بالبول، والريح، والنوم، ونحو ذلك علىٰ سبيل البدل، فلا يلزم من انتفاء علة معينة منها انتفاء الحكم.

ثم قال المصنف: (والعلة هي الجالبة للحكم، والحكم هو المجلوب للعلة).

هذه هي اللوثة الكلامية، قال: (**العلة هي الجالبة للحكم**)؛ أي: العلة هي المؤثرة في الحكم بذاتها، فجعل العلة سببًا جالبًا للحكم بذاتها.

والمصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا الكلام مال إلىٰ المعتزلة.

ثم قال: (**والحكم هو المجلوب للعلة**)؛ أي: أن الحكم جلبته العلة المؤثرة بذاتها، فالعلة جلبت الحكم واقتضته.

وكلام المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في العلة مبني علىٰ أصلٍ كلاميٍّ فاسدٍ، كما تقدم.

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول: إن الأصل في الأشياء علىٰ الحظر إلا ما أباحته الشريعة، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل علىٰ الإباحة يُتمسك بالأصل وهو الحظر، ومن الناس من يقول بضده، وهو: أن الأصل في الأشياء علىٰ الإباحة إلا ما حظره الشارع، ومنهم من قال بالتوقف).**

انتقل المصنف إلىٰ مسألة جديدة وهي مسألة حكم الأعيان قبل ورود الشرع، وبيَّن أن من أهل العلم من قال: إن حكم الأعيان قبل ورود الشرع: المنع، ومنهم من قال: الإباحة، ومنهم من قال بالتوقف.

والصحيح: أن حكم الأشياء -غير ما كان فيها ضررٌ خالصٌ، أو راجحٌ أو مساوٍ- قبل ورود الشرع: الإباحة، بدليل قول الله ﷻ : ﴿**هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة:٢٩].

فقد ذكر الله علىٰ وجه الامتنان أنه خلق للناس ما في الأرض، وهذا يدل علىٰ أن حُكم الأعيان قبل ورود الشرع: الإباحة.

ونستفيد من هذه المسألة: استصحاب البراءة الأصلية عند عدم وجود النص من الكتاب والسنة.

فمثلًا: لو جاء رجل بحيوان لم يرد في الكتاب ولا في السنة، فيكون حكم أكله الإباحة، لأن الأشياء قبل ورود الشرع حكمها الإباحة، فلو كان حكمه التحريم لجاء في الكتاب والسنة.

وما نقله الشارع من الإباحة العقلية إلىٰ التحريم لا يُسمَّىٰ نسخًا؛ لأن النسخ لابد أن يكون فيه خطابٌ متقدمٌ وخطابٌ متأخرٌ، كما تقدم في باب النسخ.

*** تنبيه:**

مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع بناها متكلمة الأصوليين علىٰ أصل عقدي عندهم، وهو: التحسين والتقبيح.

فالمعتزلة: يرون أن الحسن والقبح عقليان.

والأشاعرة: يرون أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان.

وتوقف الأشاعرة في مسألة حكم الأعيان قبل ورود الشرع؛ بناء علىٰ أن الإباحة والتحريم إنما تكون بالشرع.

وأما من قال منهم بالحظر أو الإباحة: فهذا تناقض منهم، أو يكون ذلك تأثرًا منهم بالمعتزلة؛ فإن متأخري الأشاعرة تأثروا كثيرًا بالمعتزلة.

وحاول بعضهم أن ينفي هذا التناقض بدعوىٰ أنهم نظروا للنصوص الشرعية التي تدل إما علىٰ الحظر أو الإباحة، فيكون المرجع عندهم إلىٰ الشرع لا إلىٰ العقل.

أو غير ذلك من الدعاوي.

* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومعنىٰ استصحاب الحال: أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي).**

انتقل المصنف إلىٰ مسألة جديدة، وهي: الاستصحاب.

ومعناه: استفعال من الصحبة، وهو: استدامة وإثبات ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًّا.

والاستصحاب أنواع:

- **استصحاب العدم الأصلي**؛ فتستصحب البراءة الأصلية عند عدم الدليل، فإذا لم يجد المجتهد دليلًا ينقله عن البراءة الأصلية فيبقىٰ علىٰ الأصل، ويكون دليلًا له.

واستصحاب العدم الأصلي حجة حتىٰ يرد دليل ناقل.

- **استصحاب الحكم الثابت بدليل شرعي**؛ كاستصحاب الطهارة في المياه، واستصحاب صحة العبادة لمن شك بعد الانتهاء منها، ونحو ذلك.

- **استصحاب دليل الشرع**؛ فيستصحب العموم حتىٰ يرِد مُخَصِّص، ويستصحب المطلق حتىٰ يرد مُقَيِّد.

* * *

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما الأدلة: فيقدم الجلي منها علىٰ الخفي، والموجب للعلم علىٰ الموجب للظن، والنطق علىٰ القياس، والقياس الجلي علىٰ الخفي، فإن وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا فيستصحب الحال).**

انتقل المصنف إلىٰ ما يتعلق بترتيب الأدلة، وهذا يستفاد منه عند التعارض.

- الكتاب والسنة متساويان باعتبار الاحتجاج بهما.

فإذا حصل تعارض بين نصوص الكتاب أو نصوص السنة؛ فيقدم الجلي الواضح منها علىٰ الخفي، وما كان موجبًا للعلم علىٰ ما كان موجبًا للظن.

- وبعد الكتاب والسنة والإجماع يُقدَّم قولُ الصحابي.

فقول الصحابي مقدَّم علىٰ القياس الصحيح.

ويقدم النطق -يعني: الكتاب والسنة- علىٰ: القياس.

والقياس الجلي علىٰ القياس الخفي.

وقد تقدمت هذه المصطلحات، وتقدم التعريف بها.

وأما قوله: (فإن وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا فيُستصحب الحال).

أي: إذا وجدنا دليلًا يرفع البراءة الأصلية فيعمل بالدليل، وإلا فنبقىٰ علىٰ الأصل.

....

وقول المصنف: (**فإن وجد النطق...**) متعقب؛ حيث إنه حصر العدول عن الاستصحاب بوجود النطق، سواء قصد به المنطوق، أو ما استفيد من المنطوق كالمفهوم والقياس.

فالدليل الذي يعدل به عن الاستصحاب أعم من ذلك؛ إذ إن كل ما صح دليلًا فإنه يعدل به عن الاستصحاب، كقول الصحابي.



* **قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن شرط المفتي: أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا، خلافًا ومذهبًا، وأن يكون كامل الأدلة في الاجتهاد، عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام وتفسير الآيات الواردة في الأحكام، والأخبار الواردة فيها).**

ختم المصنف هذا الكتاب بما يتعلق بالأصولي؛ فذكر مباحث الاجتهاد والفتوىٰ والتقليد.

وهذه المباحث غالبها ليس له علاقة بأصول الفقه من حيث هو أصول، وإنما علاقتها بالأصولي.

سؤال: من هو المفتي؟

الجواب: المفتي: المخبر عن الحكم الشرعي.

والأصل في المفتي: أن يكون مجتهدًا.

سؤال آخر: متىٰ يكون مجتهدًا؟

الجواب: له شروط، ومنها:

١ - قال المصنف: (أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا، خلافًا ومذهبًا).

- (**بالفقه أصلًا**)؛ إما أنه يعني: المسائل التي وقع عليها الإجماع، وإما أنه يعني: أصول الفقه الذي ندرسه الآن.

- **(وفرعًا)**؛ إما أنه يعني بالفروع: الفقه نفسه، وإما أنه يعني بالفروع هي: الفروع الفقهية التي وقع فيها نزاعٌ بين العلماء.

فالمفتي المجتهد لابد أن يكون عالمًا بالفقه، ولا يشترط أن يكون عالمًا بكل مسألة من مسائل الفقه، لكن يشترط أن يكون عالمًا بأغلب الفقه، وما أشكل عليه من المسائل القليلة فإنه يستطيع أن يذهب ويراجع، ويبحث ويستخرج الحكم.

وعليه؛ فيشترط أن يكون عالمًا بجميع الفقه بالقوة لا بالفعل.

ومعنىٰ بالقوة؛ أي: يستطيع أن يذهب ويبحث ويستخرج الحكم؛ إذ إن عنده آلة الترجيح.

ومعنىٰ بالفعل؛ أي: يستحضر حكم كل مسألة.

- **(خلافًا ومذهبًا)**؛ بمعنىٰ: أن يعرف مذاهب الأئمة والمسائل التي اختلف فيها العلماء.

ولهذا قال سعيد بن أبي عروبة: «من لم يعرف الاختلاف فلا تعدوه عالمًا».

فمن لم يعرف إلا قول إمامه فليس بمُفتٍ وليس بمجتهد، فلابد أن يعرف قول إمامه وقول غيره من الأئمة، إذ إن الحق قد يكون علىٰ خلاف قول إمامه.

٢- **قال المصنف: (وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد)**؛ بمعنىٰ: أن تكون عنده آلة الاجتهاد التي يستطيع بها أن يرجح بين المسائل.

وهذه الآلة هي أن يكون: عالمًا باللغة، عالمًا بأصول الفقه، عالمًا بالمصطلح، عالمًا بكل ما يخدم فهم الكتاب والسنة، فمن لم يكن كامل الآلة فإنه لا يكون مجتهدًا.

قال المصنف: (عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو، واللغة، ومعرفة الرجال، وتفسير الآيات الواردة في الأحكام، والأخبار الواردة فيها).

فهذه هي شروط المفتي المجتهد.

وهاهنا سؤال: هل هناك فرق بين المفتي والقاضي؟

الجواب: أن المفتي والقاضي يشتركان في أن كليهما يخبران عن حكم الله، لكن المفتي حكمه ليس مُلزِمًا، بينما القاضي حكمه مُلزِم.

والفتوىٰ مقامها عظيم؛ لأن فيها إخبارًا عن حكم الله ﷻ.

فالمفتي يوقع عن الله سبحانه، ولهذا قال ﷺ: «**من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**».

فعلىٰ الإنسان ألا يفتي إلا إذا كان عالمًا بما يفتي به.

وقد كان السلف يتدافعون الفتوىٰ؛ كما قال عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ: «لقد أدركت في هذا المسجد -أي: في مسجد رسول الله ﷺ- عشرين ومائة من الأنصار، ما منهم يحدث بحديث إلا ودَّ أن أخاه قد كفاه الحديث، ولا يسأل عن فُتيا إلا وَدَّ أن أخاه قد كفاه الفتيا».

قد يقول قائل: لماذا؟

قيل له: لأنهم يعلمون خطر الفتوىٰ علىٰ الله بلا علم.

ونحن نعيش الآن في عصر يفتي فيه كل أحد، يتجرءون علىٰ الفتوىٰ بلا وازع يردعهم، وهذا يدل علىٰ قلة الورع، وقلة الخوف من الله ﷻ.

فمن أفتىٰ بلا علم فقد أخطأ وأثم وإن أصاب الحكم الصحيح؛ لأنه تخَرَّص الجواب.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن شرط المستفتي: أن يكون من أهل التقليد، فيقلد المفتي في الفتيا، وليس للعالم أن يقلد، وقيل: يقلد).**

لما ذكر المصنف المفتي؛ ناسب أن يذكر ما يقابله وهو المستفتي، وذكرنا فيما تقدم أن السين والتاء للطلب، فالمستفتي هو: الطالب للفتيا.

والمستفتي من أهل التقليد وليس من أهل الاجتهاد؛ إذ لو كان مجتهدًا لما استفتىٰ.

فإن قيل: المستفتي ما هو واجبه؟

قيل له: أن يسأل، ويقلد؛ لقوله -جل وعلا-: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣].

وأما المفتي أو المجتهد، فهل له أن يستفتي؟

يقول المصنف: (وليس للعالم أن يقلد، وقيل -إشارة إلىٰ ضعف القول-: **يقلد)**.

نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع علىٰ: أنه لا يجوز للعالم أن يقلد غيره إذا كان قد اجتهد واستدل وتبين له الحق؛ لأنه مطالب باتباع الدليل، وليس مطالبًا باتباع الرجال، فالرجال يُستدَلُّ لهم ولا يُستدَلُّ بهم.

لكن هل يجوز للمفتي مع قدرته علىٰ الاستدلال أن يقلد في المسألة التي لم يتبين له فيها الحق؟

في هذه المسألة قولان:

القول الأول: لا يجوز له أن يقلد، بل عليه أن يبحث حتىٰ يظهر له الحق، وهذا مذهب الشافعي وأحمد.

القول الثاني: له أن يقلد، وذهب إليه محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.

والراجح: أنه إذا عجز أو ضاق عليه الوقت حتىٰ جاء وقت العمل فله أن يقلد.

فإن سأل سائل: ذكرت أن للمستفتي أن يستفتي، وأن يأخذ بفتوىٰ من استفتاه، فما القول في التمذهب، هل للإنسان أن يتمذهب بمذهب معين؟

الجواب: اتباع شخص لمذهب معين لعجزه: جائز وليس بواجب، بشرط أنه إذا تبين له أن الحق بخلاف مذهبه فعليه أن يرجع إلىٰ الحق؛ لأنه مخاطب باتباع النبيﷺ لا باتباع المذهب، وإنما جوزنا له أن يتبع المذهب؛ لعجزه عن معرفة الحق بنفسه، فإذا تبين له الحق رجع إلىٰ الأصل دون الفرع.

فإن قيل: إذا جاز اتباع المذهب بالقيد المتقدم، فهل للإنسان أن ينصب إمامًا يُطاع مطلقًا، ويوالي ويعادي من أجله؟

قيل له: من نصب إمامًا فأوجب طاعته مطلقًا، فقد ضلَّ وشابه الرافضة؛

....

لأن الرافضة عندهم الأئمة معصومون، فأوجبوا علىٰ الناس أن يقلدوا الأئمة تقليدًا تامًّا.

ومن نصب إمامًا يُطاع مطلقًا؛ فقد ادعىٰ فيه العصمة، وأقر له بمعنىٰ النبوة.



*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والتقليد: قبول قول القائل بلا حجة، فعلىٰ هذا قبول قول النبي ﷺ يسمىٰ تقليدًا، ومنهم من قال: التقليد: هو قبول قول القائل أنت لا تدري من أين قاله؟ فإن قلنا: إن النبي ﷺ كان يقول بالقياس، فيجوز أن يسمىٰ قبول قوله تقليدًا).**

انتقل المصنف إلىٰ ما يتعلق بالتقليد، وما ذكره المصنف في هذا الكلام **فيه لوثة كلامية**؛ حيث جعل قبول قول النبي ﷺ من باب التقليد.

ومرجع ذلك إلىٰ أصل عقدي، وهو أن أول واجب علىٰ العبد النظر، فالصبي إذا بلغ فيجب عليه بعد البلوغ أن يثبت وجود الصانع عن طريق العقل، وهذه المعرفة لا تكون عن طريق النبي ﷺ؛ لأنك لو أخذتها عن طريق النبي ﷺ لكنت مقلدًا.

ويترتب علىٰ هذا: أن من لم ينظر بالدليل العقلي، فمنهم من قال: يموت عاصيًا، ومنهم من قال: يموت كافرًا.

كيف يخرج العبد عن التقليد؟

قالوا: أن يثبت وجود الله من غير طريق النبي ﷺ.

ما هو هذا الطريق؟

قالوا: العقل، فأول واجب علىٰ العبد أن يعرف الله -جل وعلا- بعقله، فإذا أثبت وجوده بالعقل، رجع في الأحكام إلىٰ النبي ﷺ.

....

فانظروا عبارة المصنف في ظاهرها أنها صحيحة، لكن إذا رجعنا إلىٰ أصوله عرفنا مقصده من هذه العبارة.

وكلام المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعريف التقليد لا شيء تحته، فقوله: (**قبول قول القائل بلا حجة**)؛ ليس هذا هو التقليد، **وإنما حقيقة التقليد، هو**: قبول قول من ليس بحجة بلا حجة.

فخرج بذلك النبي ﷺ؛ لأن قوله حجة، فقبول قوله بلا حجة ليس تقليدًا؛ لأنه في نفسه حجة.

ثم إن المصنف أراد أن يعلل ما ذكره من أن قبول قول النبيﷺ يسمىٰ تقليدًا، فقال: (**فإن قلنا: إن النبيﷺ كان يقول بالقياس؛ فيجوز أن يسمىٰ قبول قوله تقليدًا**).

والمراد بالقياس: الاجتهاد؛ أي: أن النبي ﷺ كان يجتهد في بعض المواطن، فبهذا الاعتبار زعم أنه: يجوز أن يُسَمَّىٰ قوله، أو قبول قوله: تقليدًا.

فهذا كله يريد به أن يدلل علىٰ ما استقر في نفسه من الأصل العقدي.

والرد عليه: أن النبيﷺ يجتهد، لكن لا يقر علىٰ اجتهاد خاطئ، كما جاء في قصة أسارىٰ بدر، لما اجتهد عاتبه الله -جل وعلا-.

فالنبيﷺ لا يقر علىٰ باطل حتىٰ وإن اجتهد، فقبول قوله الذي اجتهد فيه ليس تقليدًا؛ لأنه جاءت الموافقة من عند الله ﷻ .

فإن سأل سائل: ما حكم التقليد؟

كان جوابه: حكم التقليد:

منه ما يحرم كما في الحالات الآتية:

الأولىٰ: إذا كان مجتهدًا قادرًا علىٰ الاستدلال، ولم يضق عليه الوقت، ولم يعجز.

الثانية: إذا أعرض عن الدليل بالكلية، فلا ينظر إلىٰ الأدلة، ولا يبحث في الأدلة.

الثالثة: تقليد من ليس أهلًا، فبعض الناس يستفتي أو يقلد كل صاحب لحية أو صاحب عمامة، فإذا رأىٰ صاحب لحية ذهب مباشرة وسأله، وقد يكون من أجهل الناس؛ فليس له أن يستفتي كل أحد، وليس له أن يقلد كل أحد، بل يجب عليه أن يقلد من يراه هو عالمًا.

الرابعة: التقليد بعد وضوح الحق عنده.

ومنه ما يجوز، كما تقدم.

❊ ❊ ❊

*** قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما الاجتهاد فهو: بذل الوسع في بلوغ الغرض، فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد فإن اجتهد في الفروع فأصاب فله أجران، وإن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد، ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب، ولا يجوز أن يقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب؛ لأن ذلك يؤدي إلىٰ تصويب أهل الضلالة من النصارىٰ والمجوس والكفار الملحدين.**

ودليل من قال: ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا: قوله ﷺ: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد»، ووجه الدليل: أن النبي ﷺ خطَّأ المجتهد تارة وصوبه أخرىٰ).

انتقل المصنف إلىٰ ما يتعلق بالاجتهاد، وعرف الاجتهاد بـ: بذل الوسع، فإذا بذل العبد وسعه من أجل أن يصل إلىٰ غرض، يكون مجتهدًا.

هذا تعريفه من جهة اللغة.

يقول المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد، فإن اجتهد في الفروع فأصاب فله أجران، وإن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد، ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب).

المجتهد إذا اجتهد فهو دائر بين الأجر والأجرين، فإن أصاب الحق في نفسه فله أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، وإن أخطأ فله أجر الاجتهاد فقط.

....

هذا هو الحق، وأما ما أشار إليه المصنف بقوله: (**ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب**)، فهذا مذهب بعض المعتزلة، وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، واختاره الباقلاني والغزالي، فإن معتزلة البصرة ومن وافقهم يرون أن الحق في المسائل الفرعية يتعدد بحسب المجتهدين، فالله لم يجعل الحق الذي يريده واحدًا، وإنما جعل الحق معلقًا باجتهاد المجتهدين؛ بناء علىٰ أن المسائل الفرعية ليس عليها دليل قطعي.

فإذا رَجَّح المجتهد مثلًا أن الإنسان ينتقض وضوؤه بأكل لحم الجزور، فيقول معتزلة البصرة: هذا هو الحق الذي يريده الله، وإذا رجح غيره أنه لا ينتقض، فيقول معتزلة البصرة: هذا هو الحق الذي يريده الله؛ لأن الحق عندهم ليس واحدًا، وإنما يتعدد بتعدد الأئمة.

وهذا ضلال بين؛ فالحق واحد لا يتعدد، لكن الله من رحمته أن جعل المصيب له أجران، وجعل المخطئ له أجر واحد.

ومما يدل علىٰ أن الحق واحد: قوله ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب**»، بمعنىٰ: أصاب الحق الذي يريده الله ﷻ، فلو كان الحق يتعدد بتعدد المجتهدين، لما قال: «**وإذا أخطأ**».

ويلزم علىٰ قولهم: أن يكون الحكمان المتناقضان في نفسهما حقًّا، فيكون في أحكام الشريعة الأحكام المتناقضة بأن يكون الشيء حلالًا وحرامًا، صحيحًا وفاسدًا، وكلاهما حق!

وفساد اللازم يدل علىٰ فساد الملزوم.

ثم قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: **(ولا يجوز أن يُقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب).**

كلامه في الظاهر حق، فأصول العقيدة لا يقال فيها: كل مجتهد مصيب، بل لا يسوغ فيها الاختلاف أصلًا.

لكن ماذا يعني بالأصول الكلامية؟

الجواب: يعني بالأصول الكلامية: ما أثبته العقل؛ لأن مسائل العقيدة قطعية يقينية عندهم، والقضايا القطعية اليقينية لا يحتج فيها إلا بالعقل؛ لأنه قطعي.

والعقيدة الصحيحة عند أهل الكلام -خصوصًا ما يتعلق بالإلهيات والنبوات- هي: ما ثبتت بالعقل.

ولهذا قال: **(ولا يجوز أن يقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب)**؛ لأن القطعي لا يتطرق إليه الخطأ، ولا يقبل الاجتهاد.

فإذا كان لا يقبل الخطأ فإما أن يكون الحق مع المعتزلة، أو مع الأشاعرة، أو مع النصارىٰ، أو مع اليهود؛ لأنه قطعي.

والذي عليه أهل السنة: أن العقيدة منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، ويحتج علىٰ العقيدة بالدليل القطعي والظني، وهذا خلاف ما يقرره أبو المعالي الجويني ومن شابهه من أهل الكلام.

فقول المصنف: (**ولا يجوز أن يقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب**)، مبنيٌّ علىٰ أصل فاسد عنده كما تقدم، ثم علل ذلك بقوله: (**لأن ذلك يؤدي إلىٰ تصويب أهل الضلالة من النصارىٰ والمجوس والكفار والملحدين**)، وهذا تعليل صحيح، فلو قبلنا الاختلاف في مسائل أصول العقيدة لكانت من المسائل التي يسوغ فيها الخلاف، وصوبنا اجتهادهم، وهذا باطل.

والمراد بالتصويب في كلام المصنف: التصويب في الاجتهاد، لا التصويب في الحق؛ لأن الحق لا يتعدد.

ثم قال: (**ودليل من قال: ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا، قوله: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»، وجه الدليل: أن النبي ﷺ خطَّأ المجتهد تارة وصوبه أخرىٰ**).

إذن نقول: الحق لا يتعدد في المسائل العقدية، وأيضًا في المسائل الفقهية، فالمجتهد دائر بين الأجرين وبين الأجر الواحد.

وأنبه هنا علىٰ مسألة، وهي: أن الاجتهاد عند جمع من أهل العلم يقبل التجزؤ متىٰ ما توفرت شروط الاجتهاد.

بمعنىٰ: أن يكون العبد مجتهدًا في مسألة واحدة، أو في فنٍّ واحد، فقد يكون مجتهدًا في أصول الفقه ولا يكون مجتهدًا في المصطلح، وقد يكون

....

مجتهدًا في المصطلح ولا يكون مجتهدًا في اللغة.

ونكون بهذا قد انتهينا من شرح هذا المتن علىٰ عُجَالة؛ لضيق الوقت، فأسأل الله -جل وعلا- أن ينفعنا بما ذكرنا، وأن يجعل ذلك حجة لنا لا علينا.

والله أعلم.

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.



فهرس الموضوعات

شرح متن الورقات

* * *

من إصدارات المؤلف

أولاً: ما يتعلق بالإيمان بالله:

- «تحرير القواعد المتعلقة بأحكام زيارة القبور والمشاهد».
- «حكم الصلاة في المقبرة لغير قصد التعظيم».
- «أسئلة مهمة متعلقة بالشرك الأصغر والجواب عنها».
- «القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية».
- «موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».
- «شرح قواعد الأسماء والصفات».
- «شرح ضوابط الصفات».
- «تحقيق معنىٰ الصورة في قولهﷺ: خلق آدم علىٰ صورته».
- «أثر الإيمان بصفات الله في سلوك العبد».

ثانيًا: ما يتعلق ببقية أركان الإيمان:

- «حقيقة الملائكة».
- «الإيمان بالكتب بين إثبات السلف وتعطيل أهل الكلام».
- «المباحث العقدية المتعلقة بالإيمان بالرسل».
- «الإيمان بما بعد الموت، مسائل ودلائل».
- «قواعد أهل الأثر في الإيمان بالقدر».

ثالثًا: ما يتعلق بالدفاع عن مذهب السلف، وشروح ما كتبوه:

- «فصل المقال في وجوب اتباع السلف الكرام».
- «حكم الذكر الجماعي عند أئمة السلف».
- «تبصير الخلف بضابط الأصول التي من خالفها خرج عن منهج السلف».
- «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».
- «براءة أئمة السلف من التفويض في صفات الله».
- «الأجوبة السنية علىٰ افتراءات الأشعري سعيد فودة في نقض التدمرية».
- «شرح مقدمة ابن أبي زيد القيرواني».

رابعًا: ما يتعلق بأصول الفقه:

- «القواعد الأصولية التي تُبنىٰ عليها ثمرة عملية».
- «شرح الورقات في أصول الفقه».

خامسًا: ما يتعلق باللغة:

- «المجاز في لغة العرب؛ قضية خيالية ذهنية».

اللَّهُمَّ اجعل ذلك خالصًا لوجهك الكريم، وانفع به المسلمين